Preot prof. univ. dr. Sorin Cosma



ASCETICA

EDITURA MARINEASA



ASCETICA

Descrierea CIP ....

Preot prof. univ. dr. Sorin Cosma

ASCETICA

Editura Marineasa
Timişoara, 2003

CUVÂNTUL AUTORULUI

Trăim într-o lume secularizată şi tehnicizată, în care omul tinde să-şi găsească fericirea exclusiv „hic et nunc”... Desigur şi-a imaginat-o altfel atunci când a căutat să scoată pe Dumnezeu din sufletul şi din viaţa lui... Numai că rezultatul nu a fost pe măsura aşteptărilor... Dacă unii au reuşit să obţină mult aşteptatul confort al vieţii, alţii în schimb, îşi trăiesc viaţa la întâmplare, în cele mai cumplite mizerii, fără nici o rază de speranţă...

Pe de altă parte, dacă beneficiem de cuceririle spectaculoase ale tehnicii — şi parcă pentru nimic în lume nu am putea renunţa la ele — totuşi în multe privinţe ele se îndreaptă împotriva vieţii, ţinând sufletul omului în zbuciumul rătăcitor al unor neîmpliniri obsedante. Şi aceasta se întâmplă, deoarece fără Dumnezeu sufletul rămâne copleşit de golul sau de vidul care îl debusolează, aflându-se într-o dezorientată căutare, ce nu poate primi răspunsul aşteptat, fiindcă fără Dumnezeu îşi pierde menirea ascensiunii sale anxiologice... Lipsit astfel de orizontul luminos al împlinirii sale, prin pierderea propriei identităţi, spiritul omenesc se va hrăni din viaţa instinctivă, care despoindu-l de autentic, îl aruncă pradă animalităţii oarbe, dusă la vulgarizare şi dezumanizare. Dacă la aceasta se adaugă confuzia ideologică, înţelegem mai bine criza care derutează şi nimiceşte bietele conştiinţe umane. Dar mizeriile din sufletul oamenilor şi din societate îşi au, în mare măsură, cauza în patimile care răstoarnă tabla de valori a Spiritului uman. Maladiile spirituale, având originea în dereglarea bio–psihică a naturii umane, se exercită şi pe plan social sub aceeaşi formă distructivă răsturnând exixtenţă umană într-o prăpastie fără ieşiri... Paradoxal este faptul că, deşi maladiile spirituale fac fără cruţare victime, ele sunt totuşi cultivate în sufletele oamenilor cu tenacitate şi chiar cu îndârjire... Această realitate demonstrează că originea lor rezidă în firea omenească ce poartă în sine rănile păcatului. Şi pentru a nu lăsa putinţă de tăgadă, invocăm versurile poetului Mihai Eminescu:

„La acelaşi şir de patimi deopotrivă suntem robi
Fie slabi, fie puternici, fie genii ori neghiobi!” (Scrisoarea I).

Nu e vorba aici de o eternizare a patimilor, care atentează violent la condiţia umană, ci de caracterul universal al păcatului ca o boală a firii. Iar de aici apare tot mai stringentă necesitatea vindecării firii, prin eliberarea de patimi... Şi cum patimile se dezlănţuiesc în viaţa oamenilor prin dereglarea simţurilor, terapia vine cu „reversul medaliei”, în sensul necesităţii disciplinării simţurilor prin acseză.

În felul acesta, socotim că asceza creştină, aplicată în sensul ei specific, îşi dovedeşte actualitatea prin punerea în valoare a potenţelor umane spre buna armonizare a omului cu el însuşi şi cu lumea.

Referindu-ne însă mai îndeaproape la importanța şi actualitatea ascezei creştine, vom spune dintru început că oricine ştie că pentru a dobândi o deprindere oarecare, fie intelectuală, fie fizică, fie morală este nevoie de exercițiu. Cu cât un elev va efectua mai multe exerciții la matematică, de pildă, cu atât va obține mai multă dexteritate în rezolvarea problemelor. Cu cât un muzician va exersa mai mult, cu atât va deveni mai virtuos. Cu cât un sportiv se antrenează mai mult, va putea obține performanțe mai bune. Tot astfel şi un credincios, cu cât se va exersa mai mult pe calea săvârşirii binelui, cu atât va deveni mai bun şi mai virtuos. Cu cât va căuta mai mult să elimine păcatul din ființa sa, cu atât va deveni mai curat şi mai evlavios.

Acest exercițiu îndeobşte cunoscut şi practicat de noi toți se numeşte în limbaj duhovnicesc: ***asceză****. Numirea aparținea sportivilor antici, atleților care se antrenau în stadioane pentru atingerea performanțelor şi a încununării cu victorie. Trecând pe plan spiritual, cuvântul a primit un sens şi un scop adecvat noii orientări în care este folosit, încât s-a ajuns ca acest exercițiu să devină o luptă contra păcatului şi o stăruință pe "calea cea strâmtă" a virtuții. Dat fiind faptul că păcatul şi ispitele erau aşa de adânc înfipte în fire, de multe ori s-a recurs la metode ce vizau însăşi natura umană, ajungându-se la tot felul de mortificări, încât omul modern preocupat prea mult cu „confortul" vieții sale, respinge astfel de proceduri, înainte de a le încerca sensul... Desigur, s-au făcut exagerări din prea multul zel al performanțelor duhovniceşti, dar adevărata asceză este totdeauna* ***naturală*** *şi* ***pozitivă****, încât ea nu proclamă* ***mortificarea simțurilor****, ci* ***disciplinarea lor****, precum nu pledează nici pentru* ***eradicarea afectelor****, ci pentru* ***convertirea lor*** *în dispoziții sufleteşti, menite să dea impuls creator vieții spre desăvârşirea în virtute.*

*Cartea de față are un caracter didactic, avându-se în atenție anticul, veşnicul şi mereu actualul principiu: „****bene docet qui bene distinguit****" (Învață bine cel ce ştie să distingă bine). Adică,* ***claritatea şi distingerea****. M-am străduit în acest sens ca expunerea să fie* ***nu scolastică, ci coerentă şi sistematică****. Am adoptat un stil simplu şi fluent pentru a facilita clarificarea problemelor controversate.*

Redactată pentru timpul nostru, ascetica creştină oferă posibilitatea dezbaterii problemelor într-un ***ansamblu multidisciplinar, în măsură să temeluiască viabilitatea principiilor evanghelice, ca răspuns la provocările pe care acum mai mult ca oricând, eticile secularizante şi biologizante ni le pun înainte.***

*Împărțind studiul de față în două volume: I****. Patologia spirituală*** *şi II.* ***Aretologia creştină****, am dorit să evidențiem şi să confirmăm principiul sau regula esențială a asceticii creştine, care proclamă* ***eliberarea de patimi prin virtuți.***

Caracterul ***multidisciplinar al unor dezbateri ascetice este impus de însăşi persoana umană aflată în actualitatea problemelor cu care se confruntă****. Dat fiind faptul că persoana umană în actualitate trebuie să fie privită şi tratată într-un complex de factori, care îi determină diversele ei aspecte, nu putem rămâne la viziunea strictă a filosofiei naturii sale, încât aspectele*

strict ascetice formulate de marii ei trăitori le-am confruntat şi corelat cu datele ***psihologiei, psihiatriei, biologiei, sociologiei, medicinii, literaturii, ştiinţei, culturii, artei ş****i nu în ultimul rând ale* ***bioeticii****, căutând să le prezentăm* ***sensul lor pentru omul modern.***

Pe de altă parte, la această abordare multidisciplinară ne obligă însăşi nocivitatea maladiilor spirituale pentru viaţa persoanei umane, ca intenţionalitate spre comunicare şi comuniune. De aici rezultă şi interesul preotului duhovnic de a-şi lărgi orizontul de cunoaştere şi de abordare cât mai variată a aspectelor cu care este confruntată persoana umană în actualitate.

În altă ordine de idei mărturisesc la sfârşitul acestor rânduri că m-au atras problemele de ascetică creştină încă de când am păşit pragul Facultăţii de Teologie din Sibiu. Dumnezeu a rânduit să-l întâlnesc pe ***eruditul profesor Nicolae Mladin****, care mi-a devenit şi duhovnic. Era o fire binevoitoare, modestă şi hotărâtă, ştiind prin naturaleţea şi sinceritatea sa să-şi câştige mulţi discipoli, pe care îi orienta cu competenţă desăvârşită. Repetatele şi multiplele discuţii de ascetică creştină pe care le-am avut cu dânsul, dar care nu s-au terminat..., m-au determinat să urmez cursurile de doctorat la Bucureşti, având ca obiect principal de studiu: morala. Îl simţeam totdeauna apropiat pe dascălul meu de la Sibiu, beneficiind de observaţiile lui critice asupra încercărilor mele publicistice de mai târziu. Îmi păstrez şi acum în suflet amintirea cu o vie recunoştinţă, fapt care mă determină să vorbesc studenţilor mei despre el ca despre un astru ce luminează mereu...*

În sfârşit, exprim alese şi sincere mulţumiri Domnului inginer ***Gabriel Marineasa*** *pentru contribuţia ce şi-a adus-o la apariţia acestei cărţi.*

* * *

A. NOȚIUNEA DE ASCEZĂ ŞI LOCUL EI ÎN CADRUL SPIRITUALITĂȚII CREŞTINE

1. Theoria şi praxis

Înțelepții antici făceau deosebirea dintre theoria, considerată activitatea minții şi praxis – ca activitate exercitată în lumea materială.

Părinții Bisericii, preluând aceşti termeni, le-au dat o interpretare specifică. Sfântul Grigorie de Nazianz, bunăoară, acordă theoriei o extensiune afirmativă, definind **realitățile inteligibile**: **σκέψις νοητων**[1], iar praxis-ul rămâne în domeniul vieții de practicare a virtuților, dintre care cea mai mare este iubirea. Prin iubire noi imităm pe Hristos şi devenim un duh cu El. Astfel, **praxis-ul înseamnă viața în Hristos prin Duhul Sfânt**.

Praxis-ul are două aspecte: unul negativ, referitor la depăşirea obstacolelor concretizate în gândurile rele şi patimi; şi un aspect pozitiv, care urmăreşte desăvârşirea în virtute[2].

Altfel spus, theoriei îi corespunde **vita contemplativa** prin care intrăm în comuniune cu realitățile mai presus de cunoaştere, cu viața divină însăşi, ajungând la îndumnezeirea firii prin har; iar praxis-ului îi corespunde **vita activa**, viața de virtute, ca activitate neîntreruptă spre asemănarea lui Dumnezeu.

Personificarea acestor două noțiuni a fost făcută de Origen, sugerând prin activitatea Martei, sora lui Lazăr, praxis-ul ca trudă continuă, iar pe Maria identificând-o cu theoria. Ea asculta extaziată cuvântul Domnului şi nimic nu ar mai fi putut să o abată de la aceasta. Maria şi-a „ales partea cea bună, ce nu se va lua de la ea niciodată", dar fără osteneala Martei nu s-ar fi putut crea ambianța ospitalității depline. Altfel spus, Dumnezeu nu poate fi primit în suflet şi contemplat într-o negrăită bucurie, dacă la început sufletul nu este curățit de patimi prin virtuți. Pentru acest motiv, praxis-ul începe viața duhovnicească, iar theoria o desăvârşeşte.

Plasticizând imaginea Martei şi Mariei, un poet creştin le imortalizează spunând: „Maria şi Marta sunt două surori / alese din lumea cea largă. / Maria-i credința ce-nvață din zori, / iar Marta-i credința ce-aleargă. / Maria stătea ascultând şi simțea / că ceru-şi desferecă poarta. / Să stau cu Maria într-una aş vrea / Dar Domnul iubea şi pe Marta. / Maria şi Marta sunt două surori / ce-n rai îşi petrec veşnicia. / Iar eu pe pământ parc-aş vrea uneori / când Marta să fiu, când Maria. / Iisus pe-amândouă surori le iubea. / Şi-n cer, împreună li-i soarta. / O, fă-mă, Iisuse, în dragostea Ta, să fiu şi Maria şi Marta" (Costache Ioanid, «Taine»).

---

[1] Carmina I, II, 34, V 190, P.G. 37, 955.

[2] Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creştin*, Manual sistematic, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p.211–212.

2. Noțiunea de asceză

Cuvântul grec ασκέω, άσκησις este greu de determinat etimologic. Homer îl foloseşte pentru a reda ideea unei activități artistice (Iliada 10, 438; 23, 743) sau tehnice (Iliada 3, 388; 4, 110). Isocrate identifică pe askesis cu „practicile evlaviei" din Egipt. La Pitagora şi mai târziu la neoplatonici, „asketai" denumea pe cei ce făceau făgăduința desăvârşirii naturii umane. Stoicii îi dau un **sens moral**, înțelegând exercițiul metodic pentru înfrânarea patimilor şi săvârşirea virtuților[3].

Asceza în antichitatea precreştină avea următoarele sensuri şi aplicări:

1. exercițiul atleților şi soldaților;
2. exercițiul inteligenței, al voinței şi al simțului moral;
3. aplicare la cult şi la viața religioasă.

Corelat cu askesis este **γυμνασία**. La început definea exercițiul fizic, foarte intens, sistematic şi neîntrerupt, practicat în cadrul gimnaziului pentru obținerea performanțelor atletice. **Stoicii** îi dau acestui termen un înțeles moral, înțelegând exercițiul pentru dobândirea şi practicarea virtuții.

Sfântul Apostol Pavel preia aceşti termeni şi îi aplică **la noua credință şi viață în Hristos**, unde vor primi un sens specific. Creştinii vor fi numiți de acum **atleți ai lui Hristos** şi **ostaşi ai lui Hristos**. Asceza ca exercițiu al atletului antic era foarte severă. „Vreme de zece luni şi mai bine, o reglementare riguroasă şi tiranică fixa candidatului orele şi durata exercițiului, a mâncării şi a somnului"[4]. La fel era asceza şi ca disciplină a soldatului. Militarul era izolat de treburile vieții, renunța la multe plăceri şi chiar la voia proprie, fiind supus unei discipline aspre, ca prin exercitare metodică să poată deveni un bun luptător[5].

Aplicând aceşti termeni la viața creştină, Apostolul arată că „**oricine se luptă se înfrânează de la toate, ca să ia o cunună**". Asemenea alergătorului din arenă, atleții lui Hristos, nu aleargă la „Întâmplare", ci după anumite reguli (I Corinteni 9, 24–25; Filipeni 3, 13–14). La fel şi ostaşul lui Hristos renunță la propria voie, ca prin exersarea evlaviei să placă lui Hristos (I Timotei 4, 7–8).

Atleții şi ostaşii lui Hristos exercitându-se sufleteşte şi trupeşte, depun un efort susținut spre a ajunge la scopul propus. **Iar acesta este Hristos**. Caracterul ascezei are ca obiectiv continua exersare spre desăvârşire, având ca țintă „**starea de bărbat desăvârşit, măsura vârstei deplinătății lui Hristos**" (Efeseni 4, 13).

Cuvântul „**atlet al lui Hristos**" va deveni de acum termenul preferat pentru cei ce se exersează în evlavia creştină. **Origen** va face trecerea de la scriitorii secolului II, pentru care

---

3 Tomas Spidlik, Idem, p. 212.
4 F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, vol. II, Paris, 1933, p. 421.
5 Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969, p. 341.

martiriul era prezent, la scriitorii secolului III şi IV, care au format ideea **martiriului spiritual redat prin asceză**, ce reprezintă nu numai o abţinere în faţa poftelor şi plăcerilor, ci şi o luptă de necontenită creştere în virtute. De fapt, **Origen este primul care introduce în literatura filocalică termenul de „asceză”** (ascet), **referindu-se la lupta lui Iacob cu îngerul**… **Iacob este numit ascet**.[6] De acum mănăstirile, ca loc de exercitare a ascezei se vor numi **ασκητώριον** (asceterium). Fecioarele care se exersează în virtute în cadrul mănăstirii se vor numi **ασκώτρια** (monahie = ascetă), iar literatura care tratează despre viaţa monahală duhovnicească se vor numi **ασκητικόν**.[7]

Asceza creştină se întemeiază şi se dezvoltă prin virtutea **înfrânării = εγκράτεια**, ca stăpânire de sine. Ea are două aspecte: **πόνος =** nevoinţă, caznă, trudă, osteneală; şi **αγων** = luptă necontenită cu tine însuţi pentru ca dominând asupra patimilor, să creşti necontenit în virtute. **Sfântul Vasile cel Mare** referindu-se la exersarea atleţilor, arată că aceasta se temeluieşte pe o înfrânare constantă şi severă: „…Trebuie să vă spun că atleţii se supun la nenumărate oboseli, ca să-şi mărească prin fel de fel de mijloace puterea lor trupească: transpiră foarte mult din pricina exerciţiilor gimnastice, primesc multe răni în locurile de exerciţii, ţin dietă, nu cea mai plăcută, ci cea hotărâtă de instructorii lor şi încă alte multe osteneli… După toate aceste pregătiri, se dezbracă pentru a intra în stadion; aici suferă totul şi îşi pun viaţa în primejdie, ca să primească o coroană de măslin sau de ţelină sau de altă plantă de acest fel şi ca să fie strigaţi de crainic ca învingători”.[8] De aici şi aplicarea ascezei la viaţa spirituală, efectuată de atleţii creştini, cu mijloace proprii: „…Trebuie, dar, să slujim trupului numai în cele necesare; sufletului însă, să-i dăm ce-i mai bun, spre a-l slobozi, cu ajutorul filosofiei, ca dintr-o închisoare de legătura cu patimile trupului, ca să facem în acelaşi timp şi trupul stăpân pe patimi. Stomacului să-i slujim numai în cele de trebuinţă, să nu-i dăm mâncărurile cele mai plăcute, cum fac cei ce caută bucătari şi oameni pentru servit la masă..., care răscolesc pământul şi marea ca şi cum ar plăti bir unui stăpân neîndurător... Se cuvine să stăpânim şi să înfrânăm trupul, cum înfrânăm patimile fioroase ale unui animal, iar tulburările pricinuite în suflet de trup să le domolim, atingându-le cu raţiunea ca şi cu un bici…”.[9]

Din cele până aici tratate, vedem că asceza creştină ca înfrânare este „**osteneală şi luptă**” **pentru disciplinarea simţurilor, a afectelor şi a instinctelor, de a fi supuse spiritului, care la rândul său mereu se exersează cu evlavia, spre a creşte mereu în virtute, după modelul lui Hristos, printr-o viaţă duhovnicească pătrunsă de duhul vieţii Lui**. Redând astfel **chipul lui Dumnezeu naturii umane ce poartă în sine rănile păcatului**, aceasta se va însănătoşi prin puterea şi lucrarea harului divin, **ca prin virtute să aspire la asemănarea cu Dumnezeu şi la îndumnezeirea ei**.

6 P. G. 8, 318.
7 T. Spidlik, o.c.p. 212-213.
8 *Omilia XXII către tineri*, VI, trad. Pr. D. Fecioru, PSB 17, p. 576.
9 Idem, cap. VII, p. 576–579.

B. ÎNȚELESUL ASCEZEI CREȘTINE

Încă de la început se cuvine să precizăm că în creştinism asceza este deosebită ca înțeles de modul în care era ea practicată în diferitele curente filosofice sau religioase precreştine. Noi pornim de la faptul că **mântuirea se realizează ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt. Iar mântuirea înseamnă restabilirea chipului lui Dumnezeu în om, adică a ordinii, armoniei şi echilibrului în natura umană, împăcată cu Dumnezeu, cu sine şi cu întreaga creație, printr-un act de acceptare liberă din partea omului**. Această accepțiune liberă are un caracter dinamic, manifestându-se printr-un exercițiu continuu de colaborare cu harul divin. Pe măsură ce colaborarea este mai intensă şi mai profundă, cu atât mai bine firea omenească se însănătoşeşte prin eliberarea de păcate şi de patimi.

Prin urmare, **asceza creştină se referă la dobândirea şi desăvârşirea vieții în Hristos.** În această strădanie omul nu este lăsat singur. Harul lui Dumnezeu îl ajută neîntrerupt pe cel ce se sileşte, încât Apostolul poate constata cu multă siguranță, spunând „Toate le pot în Hristos care mă întăreşte" (Filipeni 4, 13).

De aici vedem că omul prin voința sa liberă şi prin strădania sa îndeplineşte doar condiția de lucrare a harului divin. Putem astfel stabili că harul lui Dumnezeu lucrează eliberarea din patimi şi creşterea în virtute, iar **asceza este doar o condiție, un mijloc necesar, ce exprimă adeziunea liberă a omului la lucrarea harului divin, precum şi strădania depusă în acest sens. Altfel spus asceza este asemenea pregătirii şi cultivării pământului pentru a face să rodească în el sămânța harului divin, noua viață în Hristos.**

În cele ce urmează vom vedea care este aportul firii noastre ca asceză ce face vie şi rodnică lucrarea harului divin în direcția dezvoltării şi desăvârşirii vieții în Hristos.

Faptul că omul a fost definit „**Magnum Amphibium**" (Robert Barry), ne determină să acceptăm că viața lui se desfăşoară deopotrivă pe plan spiritual şi biologic; precum şi că din modul în care reuşeşte să-şi potrivească armonic firea spirituală cu cea materială, rezultă împlinirea şi desăvârşirea lui ca persoană.

În felul acesta, numai despre om putem spune că este persoană, adică entitate psihosomatică ireversibilă, transcendentă şi relațională.

Structura sa materială şi spirituală îi oferă posibilitatea şi chiar îl obligă să participe atât la lumea pământeană de aici şi de acum, cât şi la viața spirituală a comuniunii veşnice cu Dumnezeu în veacul ce va să vină.

În acelaşi timp, caracterul transcendent şi veşnic al persoanei umane vizează atât partea materială, cât şi cea spirituală a unicei sale ființe, pe baza originii ei comune şi de destin.

Pe de altă parte, sufletul omenesc a fost înzestrat de Dumnezeu cu capacitatea deosebirii binelui de rău şi a judecăților de valoare privind faptele sale, săvârşit de **conştiința morală**,

pe care Victor Hugo o numeşte "ochiul spiritual" şi pe care a imortalizat-o în «Mizerabilii», după cum putem vedea întregul ei clocot de alternanță între lumină şi întuneric: "Am mai privit în adâncurile acestei conştiințe; şi a venit vremea să privim din nou... **Ochiul spiritual** nu poate găsi nicăieri mai multă strălucire şi mai multă beznă decât în om; nu se poate opri asupra nici unui alt lucru mai de temut, mai complicat, mai misterios şi mai fără de margini. **Există un spectacol mai mare decât întinsul mării: cerul. Există un spectacol mai mare decât cerul: sufletul omenesc**. A scrie poemul conştiinței omeneşti, dac-ar fi vorba de-un singur om, de cel mai neînsemnat dintre oameni, ar însemna să contopim toate epopeile într-o singură epopee superioară şi definitivă. **Conştiința este haosul nălucitor al poftelor şi al încercărilor; este focarul viselor, caverna gândurilor de care ți-e ruşine; este gheena sofismelor şi câmpul de luptă al patimilor**. Pătrundeți în anumite ore dincolo de chipul livid al unei făpturi omeneşti care cugetă şi priviți ce se ascunde acolo, priviți înăuntrul acestui suflet, priviți în această întunecime. Sub tăcerea asta de suprafață se dau lupte de uriaşi ca în Homer, sunt încăierări de balauri şi de scorpii, învălmăşeli de fantome ca în Milton, vârtejuri ca în închipuirile lui Dante. Cât de întunecat e acest infinit pe care omul îl poartă în el şi pe care cu deznădejde încearcă să-l măsoare cu voința ființei lui şi cu faptele vieții Sale!".

Pe de altă parte, omul a apărut în lume din voința divină şi, tot sub purtarea de grijă a lui Dumnezeu, se împărtăşeşte de sacralitatea vieții Lui, pe care este chemat să o primească ca ființă liberă. În luptă cu răbufnirea şi revolta simțurilor existente în firea care poartă în sine rănile păcatului, deşi îi creează contradicția cu el însuşi, omul nu rămâne totuşi înstrăinat față de Dumnezeu, ci în permanentă iluminare a harului ce i se oferă, se străduieşte să depăşească înrobirea patimilor, spre a dobândi libertatea sfințeniei.

Încă din antichitate înțelepții au stabilit că **simțurile omului sunt înşelătoare şi din cauza slăbiciunii lor nu suntem capabili să distingem adevărul**[10]. S-a stabilit apoi că la cunoaşterea adevărului se poate ajunge numai prin curățirea vieții prin mintea eliberată de dominația afectelor şi prin ordonarea sau disciplinarea simțurilor. Pentru împlinirea acestui deziderat a luat naştere **asceza**, ca **exercițiu continuu al înfrânării** de la patimi. Unii au mers însă prea departe, făcând din asceză o luptă pornită de-a dreptul împotriva simțurilor, iar afectele fiind considerate boli ale sufletului, s-a propus eradicarea lor.

Luând firea noastră cu toate afectele ei afară de păcat, Mântuitorul a prezentat-o prin moartea, învierea şi înălțarea Sa la cer, Tatălui, oferindu-ne-o în acelaşi timp şi nouă ca izvor de sfințenie şi îndumnezeire. El ne-a arătat astfel că nu simțurile şi nici afectele nu poartă în ele stigmatul necurăției, ci atitudinea noastră față de ele poate fi corectă sau greşită. De aceea, „sfințenia se referă la calitățile personale sau ipostatice pe care cineva le dobândeşte prin **lupta ascetică** împotriva ispitei şi a păcatului, ca şi prin atingerea virtuților. Sacralitatea trebuie privită ca o funcție a „naturii", iar sfințenia ca o funcție a persoanei"[11]. De aici rezultă

10 Gh. Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Bucureşti, 2001, p. 492.
11 John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. P.S. Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, p. 20.

caracterul sinergic al ascezei, care constă, pe de o parte în sfințenia lui Dumnezeu ca dar şi în lupta pentru dobândirea ei, ca rod al strădaniei sau al stăruinței noastre. Askesis este „luptă spirituală între stricăciune, păcat şi moarte, pe de o parte şi plinătatea sfințeniei şi viață veşnic fericită, pe de alta. Această luptă şi izbânda ei finală constituie „**viața în Hristos** “[12].

Asceza bazată pe **εγκράτεια** (Înfrânarea, stăpânirea de sine) are un aspect spiritual: **νοητή** şi altul vizând partea materială a simțurilor: **αισθητή**. Asceza, ca putere a sufletului, nu este lipsită de **scientia**, adică de **măsura ca dreaptă socoteală**. **Ea nu va porni împotriva simțurilor**, ci va acționa pentru **disciplinarea lor**. În acelaşi timp, ea nu va **eradica afectele, ci le va converti spre virtute**. Prin urmare, „lupta împotriva păcatului nu poate şi, mai ales, nu trebuie identificată cu lupta împotriva trupului. Asceza nu echivalează cu „mortificarea" trupului, cum greşit se exprimă unii teologi, ea se reduce la un exercițiu care tinde să redea materiei o flexibilitate capabilă să nu împiedice sufletul în efortul de atingere a culmilor perfecțiunii. De aceea, când marii îndrumători în ale duhovniciei vorbesc despre trup şi răstignirea lui, au în vedere „voința trupului" şi „dorințele lui dezordonate"[13].

E locul să precizăm că în limbaj biblic şi apoi ascetic şi filocalic, cuvintele „**carne**" şi „**lume**" înseamnă revolta simțurilor venită din interior sau impulsionată din exterior, orientată împotriva **adevăratei naturi umane**, iar „**lepădarea de sine**" înseamnă renunțarea la eul carnal, care degenerează în patimi. Iată şi cuvintele Apostolului: „…Căci ați murit şi viața voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu… Omorâți deci mădularele voastre cele de pe pământ: desfrâul, necurăția, patima, pofta cea rea… lepădați-le pe toate: mânia, răutatea, hula. …Dezbrăcați-vă de omul cel vechi dimpreună cu faptele lui şi îmbrăcați-vă în cel nou, care se înnoieşte spre a ajunge la cunoaştere, după chipul celui ce l-a făcut" (Coloseni 3, 3–10). „…Şi cei ce sunt în trup (**σάρξ** = **carne**) nu pot să placă lui Dumnezeu. Dar voi nu sunteți în trup, ci în duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi" (Romani 8, 8–9). „Aşadar, datori suntem nu trupului ca să viețuim după trup **(κατα σάρκα ζην** = **ca să viețuim după carne**, adică după poftele carnale), căci dacă veți viețui după trup veți muri" (Romani 8, 12–13).

Pornind de la faptul că simțurile sunt înşelătoare, ele anulează libertatea omului, de unde şi îndemnul unui părinte filocalic: „**să nu dai libertate vreunuia din simțurile tale, ca nu cumva să nu mai poți reveni la ea**"[14]. Aici este evidențiată legătura organică dintre libertate şi stăpânirea de sine sau **libertatea însăşi ca stăpânire de sine = αυτεξούσιον**. Aceasta înseamnă că, dacă „dai libertatea unui simț, el copleşeşte prin libertatea lui libertatea ta şi cine ştie dacă mai poți dobândi libertatea ta. Prin libertatea dată unui simț, te-ai robit celor cu care intră simțul respectiv în contact, în unire. Ai cedat simțului stăpânirea ta peste tine"[15].

[12] Idem, p. 17.
[13] Mitropolit Nicolae Corneanu, *Viața şi petrecerea Sfântului Antonie cel Mare*, Timişoara, 1998, p. 48.
[14] Sfântul Isaac Sirul, Cuvântul LX, Filocalia, vol. X, p. 311.
[15] Idem, nota 362.

Se cuvine să facem precizarea că în practicarea ascezei creştine, din prea mult zel, s-au comis şi unele exagerări. Se apreciază că „În secolul al IV-lea, ameninţarea martiriului începând să nu mai apese atât de greu asupra creştinilor, numărul lor a crescut pe măsură ce a scăzut fervoarea de la început. Ca o reacţie faţă de această slăbire, unii creştini s-au refugiat în deşerturi dedându-se unei pocăinţe pe care am putea-o socoti exagerată. Unii s-au condamnat la o tăcere continuă, alţii au refuzat să se mai spele; unii mâncau o dată pe săptămână, alţii — cei mai admiraţi de mulţime — rămâneau nemişcaţi pe stâlp. Poate că emulaţia şi-a avut un mare cuvânt de spus în varietatea acestor cazne, în care virtutea depăşea puţin în favoarea virtuozităţii"[16].

Majoritatea asceţilor creştini au păstrat însă **dreapta socoteală, legea împărătească în practicarea ascezei**. Încă **Clement Alexandrinul** spunea că „În general vorbind nu trebuie să suprimăm toate însuşirile fireşti pe care le are omul, ci dimpotrivă, să le dăm măsura cuvenită şi să le săvârşim la timp potrivit" (Pedagogul II, V, 46, 1–3). Prin urmare, nu orbirea spiritului şi anihilarea simţurilor, a afectelor şi a instinctelor, ci aducerea lor în normalitate prin stăpânirea asupra poftelor şi patimilor, care **dă naturii umane autenticitatea şi îi imprimă dinamismul creator spre desăvârşire**.

Tot mai mult a început să se facă deosebirea dintre asceza **naturală şi cea nenaturală**, mai ales în atitudinea faţă de corp. „Asceza naturală reduce existenţa materială la maxima simplitate, reducând la minim nevoile noastre fizice, dar fără să mutileze trupul sau să-i provoace în mod deliberat vreun alt fel de suferinţă. Dimpotrivă, ascetismul nenatural caută forme speciale de mortificare, ce chinuie trupul şi-i provoacă suferinţe fără rost. Astfel, a purta haine ieftine şi grosolane e o formă de asceză naturală, dar e nefiresc să porţi centuri cu ţinte de fier ce străpung carnea. Dormind pe pământul gol e o formă de asceză naturală, pe când dormitul pe un pat de cuie e nefiresc. A-ţi duce traiul într-o colibă sau peşteră, în loc de o casă confortabilă, e o formă de asceză, dar e nefiresc să te legi cu lanţuri de o stâncă sau să stai permanent în vârful unui stâlp. Oprirea de la căsătorie şi activitate sexuală e o asceză naturală; castrarea este nefirească. A hotărî să mănânci legume, fără carne şi să bei numai apă şi nu vin, e o asceză naturală; dar e nefiresc să faci în mod voit ca hrana şi băutura să-ţi provoace silă, cum făcea Isaac Preotul, care după Liturghie îşi golea cenuşa din cădelniţă peste mâncare, ori Iosif din Panepho, ce turna apă de mare în apa de râu pe care o bea. Printre altele, asemenea fapte arată desigur o ciudată lipsă de respect faţă de Dumnezeu în chip de Creator; căci nu se cuvine să desfigurăm darurile pe care ni le-a dat Dumnezeu"[17].

Biserica, începând cu secolul IV, a luat atitudine faţă de modul de practicare a ascezei, **arătând că abstinenţa voluntară din motive ascetice, este legitimă, dar abţinerea provenită din sila faţă de creaţia materială este eretică**. **Canonul 51 apostolic** spune în

[16] Mitropolit Nicolae Corneanu, o.c.p. 49.
[17] P. S. Kallistos de Diokleia, *Calea asceţilor: negativă sau afirmativă?*, în rev. Altarul Banatului, nr. 4-6 / 1998, p. 112.

acest sens următoarele: „Dacă vreun episcop sau diacon sau orice alt membru al clerului se oprește de la căsătorie ori de la carne și vin, nu pentru nevoință (askesis), ci din silă față de aceste lucruri, neluând seama că Dumnezeu a făcut „toate foarte bune și frumoase" (Geneza 1, 31) și „a făcut pe om bărbat și femeie" (Geneza 1, 27), hulind astfel lucrarea creației, să fie canonisit ori depus și alungat din Biserică. Asemenea să se facă și mireanului". La fel **sinodul din Gangra (355)** prin **canonul 9** anatemizează pe cei ce condamnă căsătoria și mâncatul de carne ca fiind păcat în sine: „Dacă cineva trăiește în feciorie ori înfrânare (enkrateia) oprindu-se de la căsătorie ca și cum ar fi un lucru dezgustător, iar nu pentru frumusețea și sfințenia fecioriei ca atare, să fie anatema".

Dintre părinții filocalici și asceți, care s-au pronunțat cu multă autoritate pentru **asceza pozitivă**, vom cita în ordine cronologică trei figuri reprezentative: **Didoh al Foticeei, Petru Damaschin** și **Sfântul Maxim Mărturisitorul**.

Didoh al Foticeei spune că „precum trupul îngreunat de mulțimea mâncărurilor face mintea greoaie, tot așa când e slăbit de prea multă înfrânare face partea contemplativă a sufletului posomorâtă și neiubitoare de cunoștință. Deci, mâncărurile trebuie să se potrivească cu starea trupului. Când trupul e sănătos, trebuie să fie chinuit atât cât se cuvine, iar când e slăbit, să fie îngrijit, dar cu măsură. Căci cel ce se nevoiește nu trebuie să-și slăbească trupul decât atât cât se cuvine ca să-i înlesnească lupta, ca prin ostenelile trupului și sufletul să se curățească după cuviință... Postul are în sine laudă, dar nu la Dumnezeu. **Căci este numai o unealtă, ducând spre cumpătare** pe cei ce vreau... Căci meșterii nici unui meșteșug nu se laudă cu uneltele lor, ca și când ar fi rezultatul meșteșugului lor, ci așteaptă fiecare să isprăvească lucrul de care s-a apucat, ca din el să arate destoinicia meșteșugului lor. Precum pământul udat cu măsură face să răsară cu cel mai mare spor sămânța curată semănată în el, dar înecat în multe ploi aduce numai spini și mărăcini, așa și pământul inimii, de vom folosi vinul cu măsură, vom scoate la iveală, curate, semințele ei firești, iar pe cele semănate de Duhul Sfânt în ea le vom face să răsară foarte înfloritoare și cu mult rod; dar de o vom scălda în multă băutură, va preface în spini și mărăcini toate gândurile ei"[18].

Petru Damaschin spune că „nici un lucru care se face după Dumnezeu, cu smerenie, nu este rău. Cu toate acestea sunt deosebiri între lucruri și îndeletniciri. Tot ce este în afară de trebuință neapărată, adică tot ce nu ajută la **mântuirea sufletului sau la viața trupului**, i se face piedică celui ce vrea să se mântuiască. Fiindcă nu mâncărurile, ci lăcomia pântecelui este rea; nu banii, ci împătimirea; nu grăirea, ci grăirea în deșert; nu cele dulci ale lumii, ci neînfrânarea; nu dragostea către ai tăi, ci lenevirea de cele bineplăcute lui Dumnezeu; nu hainele trebuitoare pentru acoperire și ferire de frig sau de arșiță, ci cele de prisos și de mult preț; nu casele pentru a te apăra cu ai tăi de fiare și de oamenii răi, ci cele cu două și cu trei caturi mari și mult costisitoare… nu a avea prieteni, ci a avea pe cei ce nu sunt spre folosul sufletului; nu femeia este un rău, ci desfrâul; nu bogăția, ci iubirea de arginți; nu vinul, ci

[18] Cuvânt ascetic, 44-48, Filocalia, vol. I, p. 352-353.

beția; nu slava, ci iubirea de slavă şi slava deşartă… nu a avea virtute, ci a-ți închipui că o ai… nu lumea e rea, ci patimile; nu firea, ci cele contrare firii… nu mădularele trupului, ci reaua lor folosire…”[19].

Sfântul **Maxim Mărturisitorul** arată că afectele pot fi bune sau rele, în funcție de ideea care le provoacă. Lumea le oferă plăcerile şi poftele care devin ispite, ce le determină să se rostogolească spre rău şi să atragă firea spre cădere. Ele devin în acest caz **contra firii**. Dar dacă sunt **ținute în frâu,** ele devin favorabile şi **necesare firii**, „pentru că şi hrana mai simplă ne produce o plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucât ne satisface o necesitate biologică. La fel băutura, prin faptul că ne potoleşte neplăcerea setei sau somnul, prin faptul că reÎnnoieşte puterea cheltuită prin veghe. La fel şi toate celelalte funcțiuni ale firii noastre, care sunt pe de o parte necesare pentru susținere, pe de alta folositoare celor ce se sârguiesc pentru împlinirea virtuții”[20].

Pe de altă parte, Sfântul Maxim Mărturisitorul, referindu-se la afecte, arată că acestea aflându-se într-o continuă mişcare, pot fi **convertite din rele în bune**. „Afectele devin bune în cei ce se străduiesc, atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de cele trupeşti, le folosesc spre câştigarea celor cereşti. De pildă, **pofta** o pot preface în mişcarea unui dor spiritual după cele dumnezeieşti; **plăcerea** în bucuria curată pentru conlucrarea minții cu darurile dumnezeieşti; **firea**, în grija de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar **întristarea**, în pocăința de pe urma răului săvârşit în timpul de aici”[21].

De aici vedem că **asceza naturală este favorabilă atât sufletului, cât şi trupului**. Întrebat: „ce este asceza?”, preotul rus Alexander Elchaninov (1881–1934), a răspuns: „un sistem de exerciții ce supun trupul duhului”, iar când s-a dorit a se şti care este cel dintâi exercițiu, s-a răspuns: „**respirația pe nas**”. Țelul ascezei noastre nu e reținerea respirației printr-o tehnică silnică, ci doar respirare corectă, lăsând astfel trupul să lucreze în mod firesc. „Cel mai important lucru în cazul postului”, a adăugat părintele Alexander, „nu este faptul de a ne abține de la una sau alta sau de a ne lipsi de ceva, ca un fel de pedeapsă”; scopul lui e mai degrabă „rafinarea” corporalității noastre, astfel încât să ajungem mai aproape de Dumnezeu. **Rafinare nu nimicire**: acesta e țelul[22].

Din acest exemplu ca şi din celelalte, vedem că asceza creştină întemeiată pe înfrânare este un lucru firesc, având un sens **natural şi pozitiv** manifestat prin **disciplinarea simțirilor şi convertirea afectelor** de la păcat la sfințenia vieții în Hristos, adică la **apatheia** ca încununare a tuturor virtuților, prin eliberarea de patimi.

*** * ***

[19] Învățături duhovniceşti, Filocalia, vol. V, p. 127-128.
[20] Răspunsuri către Talasie 55, Filocalia, vol. III, p. 260.
[21] Răspunsuri către Talasie, 1, Filocalia, vol. III, p. 21.
[22] P.S. Kallistos de Doikleia, o.c.p. 123.

PARTEA I.

PATOLOGIA SPIRITUALĂ
PĂCATUL ŞI PATIMA

PATOLOGIA SPIRITUALĂ
– PĂCATUL ŞI PATIMA –

Ca realitate religios spirituală păcatul reprezintă greşeala provenită prin sustragerea voluntară şi deliberată a omului din sfera autorității paterne şi a iubirii lui Dumnezeu.

Ca act de voință păcatul este o împotrivire, o contrarietate față de voința lui Dumnezeu ce i se oferă omului ca lumină şi putere menită să-i împlinească destinul pentru care a fost creat.

În esența sa, păcatul este actul de ruptură față de voia lui Dumnezeu, care atrage după sine înstrăinarea față de El; din casnic al lui Dumnezeu, din familiar al Părintelui său (Efeseni 2, 19), omul devine „fiu al mâniei lui Dumnezeu" (Efeseni 2, 3).

Patima este o realitate mai adâncă. Ea vizează suferința firii umane în urma infuzării păcatului în ea. Ca realitate de profunzime, vizând natura umană, patima este asemenea unei boli, care detaşându-l pe om de Principiul vieții lui, îi aduce moartea. Patima este astfel o moarte în păcat sau păcatul care înrobind sufletul şi trupul, creează contradicția ireversibilă a condiției umane, anulându-i libertatea devenirii sale axiologice.

Păcatul a alterat chipul lui Dumnezeu în om, creând tenebrele firii, patima aduce putreziciunea firii, încătuşând-o în întunericul morții.

Păcatul este o faptă ce amenință distructiv condiția umană, patima este dezastrul acestei distrugeri.

Deşi păcatul în esența sa este acelaşi, modul de interpretare este diferit în Spiritualitatea Apuseană şi cea Răsăriteană. În Apus se avea în vedere fapta ca greşeală în fața justiției divine. Păcătosul apare în postura de inculpat în fața lui Dumnezeu. Caracterul juridic-formal al moralei catolice o determină să acorde spații largi păcatului ca faptă vinovată. Păcatul intră astfel în studiu ca într-un cod penal… Se are mai puțin în vedere caracterul înrobitor al păcatului, după cum avertiza chiar Mântuitorul, că **„cel ce păcătuieşte devine rob păcatului" (Ioan 8, 34).**

După cum vedem, păcatul nu rămâne la suprafață, detaşat oarecum de firea omului, ci o pătrunde, anulându-i arhitectonica devenirii sale.

Spre deosebire de aspectul **juridic,** specific moralei apusene, în Spiritualitatea Răsăriteană păcatul este privit **ontologic**, sub forma patimii care degradează şi distruge ființa bio-psihică şi spirituală a omului înstrăinat de Dumnezeu. Aceasta este o viziune de profunzime cu repercusiuni favorabile asupra terapiei patimii ca eliberare a firii prin harul lui Dumnezeu de sub dominarea oarbă a păcatului.

Din cele de mai sus vedem că păcatul ca faptă raportată la Legea şi voia lui Dumnezeu are un **caracter juridic**, pe când patima, referindu-se la firea umană, are un **caracter ontologic**.

Prin caracterul său juridic, păcatul este mai greu de determinat fiindcă legea nu cuprinde aspectul integral al vieții în desfăşurarea ei. Din acest motiv legile omeneşti sunt atât de schimbătoare. Dar nici Legea divină nu îşi propune să cuprindă şi să prevadă toate greşelile oamenilor. Fumatul, de pildă, este păcat? Dar băutura, când este şi când nu este păcat? La aceste întrebări, orientându-ne după poruncile lui Dumnezeu, poate răspunde numai patima. Şi anume, patima priveşte natura umană, iar aceasta este chemată spre desăvârşire, mereu să se perfecționeze, până la asemănarea lui Dumnezeu. Porunca Mântuitorului în acest sens este foarte clară: „Fiți desăvârşiți, precum şi Tatăl vostru cel din ceruri este desăvârşit" (Matei 5, 48). Privind sub acest unghi faptele noastre, vom stabili şi criteriul determinării desăvârşirii naturii umane, spunând că tot ceea ce conduce la desăvârşirea firii este virtute, iar tot cea ce o ruinează este greşeală sau patimă. Astfel, vom putea face precizarea că fumatul este păcat, fiindcă înrobeşte şi ruinează firea omenească. Băutura nu este păcat atât timp cât nu robeşte firea omenească. Când omul însă îi devine rob, băutura devine o patimă dominantă, ce duce la ruină natura spirituală şi fizică a omului, deteriorând în acelaşi timp şi relațiile interpersonale.

Pentru a înțelege, însă, mai bine aceste realități distructive pe care le aduce păcatul condiției umane, se cuvine să le analizăm pe rând.

* * *

A. PĂCATUL

1. PĂCATUL

Păcatul a fost definit ca fiind ”**Încălcarea cu deplină ştiinţă şi voie liberă prin gând, cuvânt şi faptă a voii lui Dumnezeu**”[23]. Aceasta înseamnă că păcatul reprezintă o greşeală a omului raportată la voia lui Dumnezeu exprimată în Legea Sa. Pe drept cuvânt spune Sfântul Apostol Pavel că vinovăţia în faţa lui Dumnezeu apare odată cu **legea divină**, fiindcă „nu era cunoscut păcatul decât prin lege” (Romani 7, 7). Aceasta nu înseamnă, însă, că oamenii aparţinând neamurilor care nu cunoşteau legea dată de Dumnezeu, nu purtau şi ei vinovăţia păcatului. Oamenii de pretutindeni aveau înscrisă în inima lor **legea morală naturală** (Romani 2, 14) ca un imperativ al binelui, care stabileşte dreptatea lui Dumnezeu în lume şi ca urmare, toţi se fac vinovaţi de păcat.

1.1. Determinarea păcatului în lumea precreştină

În condiţiile firii căzute în păcat, instinctele, care aveau menirea de a asigura buna desfăşurare a vieţii biologice a omului şi a relaţiilor cu semenii prin instinctul social, au adus multe neplăceri naturii umane şi relaţiilor interpersonale. Legea morală naturală exista în viaţa spirituală a omului şi îi dicta să urmeze binele şi să evite răul. Astfel, s-a remarcat că „**omul este împins prin instinctele sale să nu ţină nici o socoteală de limitele care-i sunt impuse de natura sa**”[24]. Această exagerare dăunătoare vieţii, care constituia o depăşire a condiţiei umane prin excesele ce depăşeau măsura ca armonie a vieţii şi a condiţiei cuvenite naturii umane era numită **υβρις**. Cei dominaţi de această meteahnă erau firi orgolioase, insolente şi abuzive în relaţiile sociale, încât se considera că unii ca aceştia trebuie alungaţi din cetate ca fiarele…

Pentru ca **hybris-ul** dăunător naturii omului şi vieţii sociale să fie combătut cu mai multă putere, oamenii şi-au creat zei, punând existenţa sub ocrotirea lor. **Nemesis**, bunăoară, era zeiţa măsurii. Ea apăra principiul destinului de la Delfi, pedepsind pe omul orgolios şi necumpătat, fiindcă măsura înseamnă o limită a destinului ce nu putea fi pedepsită. De aceea, porunca zeiţei era „Nimic prea mult!”. Această poruncă a destinului nu era, însă, întru totul favorabilă omului, deoarece îi reteza nu numai orgoliul, ca depăşire a condiţiei umane, ci însăşi aspiraţia lui spre devenire, spre progres, ţinându-l într-o ascultare oarbă sub invincibila forţă a destinului… Dar nu numai zeii combăteau hybris-ul, ci şi înţelepţii timpului îl considerau

---

[23] *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă*, Bucureşti, 1952, p. 375

[24] Jean Coman, L ‘idee de la Nemesis chez Eschyle, Paris, 1931, p. 40

o meteahnă a spiritului uman sau un comportament greşit în relaţiile sociale impuse de legea dreptăţii. Astfel, hybris-ul, ca greşeală asupra firii umane, precum şi a relaţiilor sociale, fiind pedepsit de zei, devine sinonim păcatului.

Iată câteva exemple:

Hesiod, povăţuindu-şi fratele, îi spune: "dar tu, Perses, ascultă de dreptate şi nu te lăsa stăpânit de păcat (**μή δ υβρις οφελλε**), căci păcatul este o nenorocire (pacoste) pentru omul de rând (Munci şi zile, 213–218)... Dreptatea biruie păcatul atunci când îşi ajunge ţinta (**δίκη δ υπέρ υβφιος ισχει ες τέλος εξελθουσα**) până ce nu pătimeşte, prostul nu învaţă[25].

Solon arată că belşugul zămisleşte îmbuibarea, din care se naşte păcatul, atunci când prea multul belşug e căutat de cei scrântiţi la minte (**πίκτει γάρ κόρος υβριν οταν πολυς ολβος επηαι ανθρώποισιν οσοις μη νοος αρτιος ην...**)

Theognis, rezumând o învăţătură întâlnită la Eschyl, spune: "îmbuibarea a pierdut pe mulţi oameni fără minte, căci acolo unde este abundenţă (belşug) anevoie se păstrează măsura".[26]

Herodot, asemeni reprezentanţilor eticii arhaice, pune în evidenţă vigilenţa divină şi dreptatea lui Dumnezeu, fiindcă nici o nelegiuire nu scapă nepedepsită (V, 36). În special "**Sfânta Dreptate**" are menirea să pună capăt Trufiei, fiica Păcatului (Hybris): "**δια Δίκη σβέσσει κρατερον κόρος Υβρις υιόν**" (VIII, 77).[27]

Alte greşeli care constituie defecte ale naturii umane sunt **viciile – κακία**. Acestea erau **răutăţile** dăunătoare firii, asemenea bolilor care îi aduc pieirea. Pe timpul lui **Hesiod,** viciile primesc şi un sens moral social, concretizându-se în necinstirea părinţilor, în atitudinile violente faţă de săraci, precum şi în destrămarea familiei.

Pe lângă acestea erau şi greşelile directe faţă de zei. În fruntea lor se află **ασέβεια**, lipsa de evlavie, manifestată prin neîmplinirea datoriilor religioase faţă de zei. Păcatul era sancţionat şi de autorităţile civile. Socrate a fost una din victimele ei...

O altă greşeală era **άτη** - comisă prin rătăcirea spiritului. De fapt **Ατη** era zeiţa fatalităţii, care inspiră acţiunile rele şi pricinuieşte calamităţi.

Pe lângă aceste aspecte religioase, **păcatul, ca greşeală a orientării în viaţă, era şi un concept filosofic. Înţelepţii antici identificau virtutea cu inteligenţa şi ştiinţa, iar greşeala cu ignoranţa.** În concepţia acestora, ignoranţa era, în primul rând, lipsa discernământului şi a lucidităţii în abordarea corectă a vieţii raportate la realitate. Aceasta apărea datorită debusolării raţiunii. Ca lipsă a raţiunii sănătoase, ignoranţa te duce totdeauna pe căi greşite şi întortocheate înrobind firea instinctelor şi a afectelor ca forme ale iraţionalităţii. Ca lipsă de **prevedere, de chibzuinţă şi de măsură, ignoranţa reprezintă un eşec existenţial** a cărui finalitate este dezastrul vieţii. Ignoranţa este boala vieţii spirituale ce duce la nebunie.

---

25 P. Waltz, Hesiode et son poeme moral, Bordeaux, 1906, p.50 ş.u. după D.M. Pippidi, Studii de istorie a religilor antice (Colecţia Logos) – ed. a II-a) f.a. (retipărirea ediţiei din 1969, p. 32).

26 La D. M. Pippidi, *o.c.* p. 33

27 *Ibidem*

Potrivit acestei concepții, **păcătosul este cufundat în somnul adânc al ignoranței. Ignoranța duce la neascultare şi se concretizează prin revolta contra legii divine**.[28]

De fapt, în cele din urmă, atât **κακία** cât şi **υβρις – ul** îşi au originea în **ignoranță**. Numai **măsura** aduce **armonia**. Pentru acest motiv, numai măsura este specifică înțelepților, întocmai cum păcatul este caracteristic ignoranților.

1.2. Păcatul în Sfânta Scriptură

1.2.1. Vechiul Testament

Din referatul biblic cu privire la căderea omului în păcat, rezultă în primul rând că greşeala primilor oameni este rezultatul înşelării lor în urma ispitirii diavolului. Ea nu aparține firii omului de la creație. Omul nu este autor, ci victimă. El se face totuşi vinovat, fiindcă nu a dat ascultare voinței lui Dumnezeu.

În jurul acestei realități s-au creat şi **termenii prin care este redat păcatul în Vechiul Testament**.

Astfel, în **Vechiul Testament,** cuvântul prin care este exprimată noțiunea de păcat este în primul rând evreiescul **hattat**. Acesta corespunde grecescului **αμαρτία,** indicând **greşeala** în atingerea unui scop, în atingerea unei ținte (mai ales la vânătoare). Mai mult, însă, **hamartia** se referă şi la calea pe care o urmăm, reprezentând **eşecul** de la capătul drumului... Hamartia este echivalentul unui **faliment** total. Sub aspect religios-moral, hamartia indică **pervertirea voinței**, **care ne face vrăjmaşii lui Dumnezeu**. În LXX, hamartia are nu numai un caracter **juridic**, vizând călcarea sau violarea legii lui Dumnezeu, care exprimă voința Sa, ci şi un caracter **religios** privind **relația cu Dumnezeu**, mai precis **ofensarea sau jignirea adusă lui Dumnezeu**. Acesta este **caracterul personal al păcatului**. Ca detaşare de Dumnezeu, care este izvorul vieții, hamartia defineşte păcatul ca **eşec existențial.**

Alt termen care exprimă noțiunea de păcat în Vechiului Testament este **awon,** în sensul de **vinovăție**, de **nedreptate** = **αδικία**, care atrage după sine pedeapsa divină.

Sintagma pesha, **în sens de fărădelege, indică împotrivirea față de superior sau infidelitatea față de un aliat. În această direcție, păcatul reprezintă încălcarea unui legământ ce se concretizează cu ruperea unei relații de comuniune şi comunicare.**

În LXX, cuvântul **ανομία** este corespunzător încălcării legii divine, iar **ασέβεια** indică lipsa de religiozitate, lipsa de evlavie, prin care omul se detaşează de comuniunea cu Dumnezeu.

[28] A. Jagu, *Les philosophes grecs et le sens du peche*, în vol. *Theologie du peche*, vol. IV, Turnai, 1960, p. 189-240

Aspectul religios al păcatului este dat în Vechiului Testament de ruperea legăturii cu Dumnezeu şi de **intrarea sub ascultarea diavolului**.

În acelaşi timp, păcatul Vechiului Testament se referă şi la **dezordinea** ce se creează în **relaţiile cu semenii** şi chiar cu **întreaga creaţie**.

1.2.2. Noul Testament

În Noul Testament, **hamartia** va desemna **infidelitatea omului care se depărtează de Dumnezeu**.

În general, autorii cărţilor Noului Testament, propovăduind necesitatea mântuirii în Hristos, se referă doar la existenţa în lume a păcatului ce urmează să fie eradicat: „...A doua zi a văzut Ioan pe Iisus venind către el şi a zis: iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii" (Ioan 1, 29).

Sfântul Apostol Pavel, asociind originii şi universalităţii păcatului, originea şi universalitatea morţii, arată că fiinţa păcatului constă în **neascultarea** primului om: **παρακοή**. Aşa cum prin neascultare a intrat în lume păcatul şi moartea, tot astfel prin **ascultarea lui Hristos** a venit în lume harul izbăvirii din păcat şi dobândirea dreptăţii, a sfinţeniei spre viaţa veşnică (Romani 5, 18–21).

Sfântul Apostol Pavel prezintă apoi pe hamartia ca **personificat,** fiindcă a intrat în lume ca greşeală a primului om, ducând cu sine osânda tuturor oamenilor (Romani 5, 18). Păcatul a intrat în lume „cu tot alaiul de mizerii dintre care cea mai umilitoare este **revolta simţurilor**"[29], ca urmare, victimele păcatului vor fi supuse şi înrobite poftelor carnale (Romani 8, 3–14).

Apostolul arată apoi că păcatul este **απάτη – înşelare**, amăgire, care împietreşte (**σκληρύνειν**) inima în rău (Evrei 3, 13), făcând-o ca o stâncă de granit, lipsită de sensibilitate faţă de bunătatea şi sfinţenia lui Dumnezeu. Într-adevăr, păcatul este **înşelare, fiindcă promite, dar nu finalizează favorabil făgăduinţa**. Pentru acest motiv şi diavolul este numit "părintele minciunii", fiindcă într-un fel a făgăduit primilor oameni în rai şi cu totul altfel s-a finalizat promisiunea lui...

Prin urmare, păcatul, ca faptă potrivnică lui Dumnezeu, poartă în **sine elementul diabolic**. Nu e o simplă greşeală. **Nu omul a creat păcatul**. **Omul e victima lui. Omul e vinovat numai pentru că îl acceptă în mod liber**.

Mântuitorul depăşeşte legalismul formal al evlaviei care se statornicise în acele timpuri în popor şi arată că păcatul vizează adâncul de taină al sufletului omenesc, care ne desparte de comuniunea lui Dumnezeu, Părintele Său. Păcatul nu este o simplă faptă rea care atrage după

[29] Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, p. 151

sine vinovăția şi, ca urmare, pedeapsa lui Dumnezeu. Tatăl ceresc, ca Părinte bun şi iubitor nu este atât de dornic să pedepsească pe păcătos, ci să-l ierte şi să-l integreze în comuniunea cu Sine. În Noul Testament, deviza va fi: "**urăşte păcatul, dar iubeşte-l pe păcătos**!". Păcatul trebuie lepădat, fiindcă este urâciune şi necurăție în fața lui Dumnezeu. Păcătosul însă trebuie iubit, fiindcă şi Dumnezeu îl iubeşte, aşteptând cu îndelungă răbdare şi bucurându-se nespus de mult de reÎntoarcerea lui... Mai mult se bucură pentru un păcătos care se întoarce din calea păcatului spre iubirea Sa iertătoare, decât de 99 de drepți. Şi aceasta fiindcă "Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă şi să fie viu" (Iezechiel 18, 32; II Petru 3, 9); "Dumnezeu voieşte ca toți oamenii să se mântuiască şi să vină la cunoaşterea adevărului" (I Timotei 2, 4). De aici vedem că Mântuitorul, având ca obiectiv salvarea păcătoşilor, pune pe primul plan nu dreptatea şi pedeapsa păcatului, ci iubirea, iertarea şi mântuirea lor. Acesta este mesajul Evangheliei, "fiindcă cei bolnavi au nevoie de doctor..."

Sfântul Apostol Pavel arată că, într-adevăr, păcatul, fiind o încălcare a voii celei sfinte şi drepte a lui Dumnezeu, Izvorul vieții, atrage după sine moartea (Romani 6, 23). Dar prin Hristos, care "s-a făcut pentru noi păcat" ca să ne îndreptățească în fața Tatălui (II Corinteni 5, 21), devenim din "fii ai mâniei lui Dumnezeu" (Efeseni 2, 3), **"casnicii"** Lui (Efeseni 2, 19), dobândind prin El calitatea de fii ai lui Dumnezeu şi moştenitori ai împărăției Sale (Galateni 4, 6–7). Dacă păcatul înseamnă o **înstrăinare** față de Dumnezeu, adică ***αλλοτρίωσις*** (Efeseni 2, 12), prin Hristos noi am obținut ***παρρησία*** (Efeseni 3, 12), adică **îndrăzneala filială şi intimă cu Dumnezeu, accesul liber de participare la viața lui Dumnezeu, de împărtăşire de viața divină.**

1.3. Noțiunea păcatului la Sfinții Părinți

Sfinții Părinți sunt unanim de acord că păcatul este ***απάτη* = înşelare** ce vine atât din partea celui viclean, cât şi din partea firii căzute în păcat, a concupiscenței, care înseamnă o continuă ispitire... Unii din dascălii spiritualității apusene operează cu aspectul juridic al păcatului, ca ofensă adusă maiestății divine. Biserica Apuseană va formula mai târziu teoria **satisfacției** cu referire la jertfa Mântuitorului adresată către Dumnezeu Tatăl. Această teorie exprimă mentalitatea Evului Mediu, când lupta pentru onoarea jignită mergea până la moarte...

Dascălii spiritualității răsăritene văd în păcat **neascultarea** față de porunca divină: ***παρακοή*** (Sfântul Ioan Gură de Aur) şi mai ales **înstrăinarea** față de Dumnezeu: ***αλλοτρίωσις*** (Sfinții capadocieni: Vasile cel Mare şi Grigorie de Nyssa). De aici, Părinții au formulat teoria **ontologică** cu privire la jertfa Mântuitorului raportată la natura umană, pe care luând-o, i-a redat puterea harului spre îndumnezeirea ei.

În concluzie, se cuvine să precizăm că păcatul nu este o simplă faptă exterioară. Omul nu este un simplu delicvent care apare în fața justiției divine, fiindcă a încălcat legea lui

Dumnezeu. Omul păcătos apare în fața lui Dumnezeu ca un **înstrăinat** de comuniunea Părintelui său. El nu se mai poate împărtăşi de viața lui Dumnezeu, fiindcă prin păcat a pierdut filiația divină şi nu mai are îndrăzneală şi nici acces liber la iubirea lui Dumnezeu.

1.4. Natura, originea şi posibilitatea păcatului

Posibilitatea păcatului se explică prin trei factori coroborați:

1. Starea omului de creatură mărginită şi imperfectă, creează posibilitatea de a fi sedusă de aparențe

2. Voința omului este prin natura sa liberă. Deşi are menirea de a se îndrepta spre bine, ea poate alege la un moment dat un bine aparent şi înşelător.

3. Rațiunea omului se îndreaptă totdeauna spre adevăr. Dat fiind însă faptul că este imperfectă şi mărginită, judecata omului se poate înşela, fiind sedusă de aparențe.

Voința se mişcă de la sine după judecata rațiunii, transformând prin decizie deliberarea în act. Voința este prin natura sa liberă, deci poate alege un bine aparent şi inferior, dictat de rațiunea care s-a înşelat. În concret, înşelarea rațiunii determinată de ispitirea diavolului, fiind o detaşare de voința şi comuniunea lui Dumnezeu, ce exprimă adevărul şi binele pe care se cuvenea să le urmeze conform menirii sale, duce la păcat, adică la **eşec existențial.**

Din cele până aici tratate vedem că păcatul ca rău moral, nu poate avea existanță în sine, nici în creație şi nici în ființa îngerilor răi. El este lipsa unui bine necesar ("privatio bonis"). **Originea păcatului** rezidă în **voința liberă a creaturilor raționale**, atât a îngerilor, cât şi a oamenilor. Cât priveşte **natura păcatului**, putem stabili că el nu are **natură proprie**, ci reprezintă **devierea voluntară datorită rațiunii care s-a înşelat**.

1.5. Cauza păcatului

Urmărind posibilitatea păcatului, putem stabili uşor şi cauza lui.

Sfântul Ioan Gură de Aur arată că nici ochiul şi nici un mădular al trupului nu sunt cauza păcatului, ci numai **voința perversă**.[30] Dar, înainte de a fi voință perversă, păcatul apare ca o **greşeală a minții**, **ce se lasă sedusă de aparențele înşelătoare**, spune Sfântul Grigorie de Nyssa.[31] Dacă păcatul s-ar prezenta în toată nuditatea lui, omul nu s-ar mai lăsa prins de el.

În acest context, cauza păcatului este **αβουλία**, ca lipsa unei reflexii şi decizii temeinice spre voia lui Dumnezeu.

[30] *Omilia 21,1* la Geneză, P. G. 53, 187, PSB 21, p. 246

[31] *De hominis opificio*, 20, P. G. 44, 2oo a

Prin urmare, păcatul e totdeauna opera libertății noastre. Cel ce i se împotriveşte, nu-i va cădea victimă... Dar păcatul nu este uzul libertății, ci dimpotrivă, este **refuzul folosirii naturale a libertății**, **care constă în refuzul de a răspunde iubirii lui Dumnezeu**.[32] Iar aceasta atrage după sine **perversitatea inimii**, care este esența păcatului.

Voința liberă a omului fiind principiul moralității, ea este în acelaşi timp şi cauza păcatului. De aceea, se pune problema găsirii factorilor care influențează voința, fără însă a putea să lucreze păcatul.

Cauzele păcatului sunt: **interne** şi **externe**. Cele **interne** sunt **ispitele**, iar cele **externe** sunt **ocaziile de păcat**.

1.5.1. Ispita

Cuvântul **πειρασμός** are trei sensuri: 1. **Încercare** sau experiență; 2. **incitare** sau inducere; 3. diavolul – **ispititorul**: το πειράζων (Matei 4, 3; I Tesaloniceni 3, 5), cel ce ne duce în ispită prin diverse forme de viclenie, inclusiv prin simțurile noastre orientate spre imagini ce duc spre păcat.

În Vechiul Testament îl întâlnim în episodul încercării credinței lui Avraam (Facerea 22, 1)...

În Noul Testament cuvântul este folosit în sensul de **ademenire spre păcat**. Deci **ispita este o încercare de a atrage voința spre păcat**. Această încercare se exercită prin cercul vicios stabilit între **plăcere şi durere**. Plăcerea exercită asupra voinței **atracția** spre păcat, iar durerea, **respingerea**, pentru a cădea apoi **victimă plăcerii**.

Izvoarele ispitei sunt de două feluri: **interne şi externe**. Izvorul intern este **concupiscența** (επιθυμία) - reprezentând firea deteriorată de păcat, care păstrează în sine **dorința poftei spre păcat**. Izvoarele externe sunt: **diavolul şi lumea.**

1. Izvorul intern – concupiscența sau pofta, dorința rea: **επιθυμία**, intrată în firea noastră odată cu păcatul originar, reprezintă o continuă ispitire. Sfântul Apostol Ioan o sintetizează în trei elemente: "**pofta trupului**, **pofta ochilor şi trufia vieții**" (I Ioan 2, 16). Acestea pornesc din simțuri mai precis din **înşelarea simțurilor devenite senzații**. Pofta rea este numită de Fericitul Augustin: „**concupiscientia carnis**".

Această poftă rea nu este păcat, ci numai amăgire, la care omul poate să consimtă sau să nu consimtă. Sfântul Iacob spune că "fiecare se ispiteşte de pofta sa, fiind tras şi amăgit de ea" (Iacob 1, 14).

---

32 Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creştin* (Manual sistematic), trad. diac. Ioan I. Ică jr. Sibiu, 1997, p. 223

Firea omenească poartă în sine **rănile păcatului**, spun Părinţii Bisericii. Această "rană" o formează atât vinovăţia păcatului, cât şi predispoziţia firii spre el. Aşa cum **legea morală naturală** este o predispoziţie a naturii de a urma binele sau voia lui Dumnezeu, tot astfel şi **epithymia** este o predispoziţie a firii, însă spre păcat...

Puterea şi direcţia poftei rele depinde de vârstă, temperament, fire, precum şi modul de a ne trăi viaţa.

Voinţa este atrasă spre păcat mai întâi de **înşelarea simţurilor,** după cum reiese din mărturia Scripturii: „…Rodul pomului este bun de mâncat şi plăcut ochilor la vedere şi vrednic de dorit… şi a mâncat şi a dat bărbatului său şi a mâncat şi el" (Facerea 3, 6). Simţurile influenţează afectele, care sunt mişcări iraţionale ale sufletului, creând o judecată falsă, ce îşi va dovedi netemeinicia în actul de decizie al voinţei. Iar prin pervertirea voinţei, păcatul intră în firea omului, devenind patimă. Şi astfel, dacă la început păcatul era doar impulsionat ca o plăcută dorinţă, transformându-se în patimă, devine apoi suferinţă, înrobind firea omenească.

2. Izvorul extern

a) Diavolul este numit în Sfânta Scriptură "ispititorul" (I Tesaloniceni 3, 5). El a ispitit pe primii oameni şi chiar pe Mântuitorul...

Ispitirea diavolului este **indirectă**, printr-un proces psihologic care constă în întunecarea minţii, amăgirea fanteziei cu chipuri înşelătoare şi propunerea unui bine aparent în locul binelui adevărat.

Diavolul nu se poate atinge de **libertatea** omului. Pe de altă parte, diavolul poate ispiti atât cât **îi este îngăduit de Dumnezeu**.

b) Lumea este reprezentată de **oamenii răi** care prin învăţătura şi faptele lor smintesc, amăgesc, înşeală şi prigonesc pe cei buni.

Apoi, **plăcerile lumii** aţâţă simţurile spre fapte contrare voinţei lui Dumnezeu.

În sfârşit, **relele fizice** existente în lume aduc supărări, încercări şi chinuri.

1.6. Deosebirea păcatelor

Sfântul Apostol Ioan precizează la sfârşitul primei sale epistole: "Dacă vede cineva pe fratele său păcătuind — păcat nu de moarte — să se roage şi Dumnezeu îi va da viaţă ca celora care nu păcătuiesc de moarte. Este şi păcat de moarte; nu zic să se roage pentru acela" (I Ioan 5, 16).

De aici vedem că se impune a face deosebirea dintre păcatele grele şi păcatele uşoare. Primele atrag după ele moartea, fiindcă, săvârşindu-le, creştinul pierde harul divin. Sunt însă şi păcate uşoare, nu de moarte, legate de faptul că "nu este om care să fie viu şi să nu greşească..."

Deosebirea dintre păcatele grele şi cele uşoare **nu este una de grad, ci de esenţă**. Păcatele grele sunt cunoscute în Sfânta Scriptură sub numele de **fărădelegi**, **nelegiuiri**, **urâciune înaintea lui Dumnezeu, însoţire cu diavolul**. Mântuitorul face referire la aceste păcate când raportează bârna din ochiul tău la paiul din ochiul fratelui tău… (Luca 6, 41–42). La fel, atunci când acuză pe cel ce "Înghite cămila şi strecoară ţânţarul" (Matei 23, 24). Din pilda celor doi datornici reiese deosebirea dintre cel ce datora zece mii de talanţi şi cel ce datora o sută de dinari..." (Matei 18, 24–35).

Sfântul Apostol Pavel le spune "**fapte ale trupului**", fiindcă sufocă viaţa duhovnicească. Acestea sunt: desfrâul, necurăţia, necumpătarea, slujirea idolilor, fermecătorii, vrajbe, certuri, mânii, gâlcevi, dezbinări, erezii, pizme, ucideri, beţii, chefuri şi celelalte asemenea acestora... Cei ce fac unele ca acestea nu vor moşteni împărăţia lui Dumnezeu" (Galateni 5, 19–21). Acestea constituie "**trupul păcatului**": **το σωμα της αμαρτίας** – (Romani 6, 6) adică firea omenească înjugată cu păcatul, natura care poartă rănile dureroase ale păcatului sau păcatul ca subjugare a aspiraţiilor spiritului...

Cei dominaţi de păcatele grele sunt supuşi, „**slujesc legii păcatului**": **νόμω αμαρτιας** (Romani 7, 25), devenind **δουλοι της αμαρτιας** (robi păcatului – Romani 6, 20).

De aici vedem că păcatele grele sunt identice cu **patimile** care tulbură şi strică arhitectonica chipului lui Dumnezeu în om, aducând contradicţia în noi înşine, precum şi învrăjbirea în relaţiile interpersonale sau ale omului cu lumea. Păcatele grele, devenite patimi, pierzând controlul spiritului, se numesc **trupeşti**, ca şi cum **ar reprezenta în exclusivitate declinul în animalitate, ce se manifestă strict instinctiv**. Numai că şi instinctele sociale, specifice omului, sunt deteriorate, fiindcă aduc **prejudicii omului ca fiinţă socială**. Aşa se explică faptul că printre **faptele trupului**, prin care omul slujeşte **legii păcatului**, sunt trecute şi faptele pornite din adâncul de taină al inimii, adică **actele sufleteşti**, cum ar fi: slujirea idolilor, fermecătorii, vrajbe, mânii, dezbinări, erezii, pizme... (vezi şi Marcu 7, 21).

Păcatele uşoare sunt abaterile săvârşite fără deplină cunoştinţă şi voinţă, mai mult din neglijenţă şi fără intenţii. Prin astfel de păcate, viaţa harică nu decade complet, ci slăbeşte. Întrucât şi cei drepţi vor săvârşi astfel de păcate, înţeleptul Solomon vine cu precizarea: "Căci dacă cel drept cade de şapte ori, tot se ridică (din păcatul lui), pe când cei fărădelege se poticnesc şi pier" (Proverbe 24,16). După cum vedem, din faptul că cel drept se întoarce din greşeala lui, rezultă că şi săvârşirea păcatelor uşoare, trebuie evitată pentru ca nu cumva aceasta să devină obişnuinţă. Pe de altă parte, un păcat uşor se poate transforma în păcat greu prin repetarea şi amplificarea lui. De fapt, noţiunea de "păcat uşor" a fost formulată de către Biserica apuseană în luptă cu pelagianismul. Această învăţătură şi-a găsit formularea deplină în secolul al XVI-lea, la Sinodul Tridentin. Fără a contrazice prea mult această distincţie a păcatelor, spiritualitatea răsăriteană este de părere că în cele din urmă orice păcat poate fi socotit greu, fiindcă îl mâhneşte pe Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare spune că orice încălcare a legii lui Dumnezeu este una şi aceeaşi. Aşa că, păcatul trebuie văzut în **perversiunea**

interioară a stării inimii, care este gravă, chiar dacă este vorba de lucruri exterioare lipsite de importanță.[33]

Manualele de morală creştină tratează cu precădere păcatele grele, pe care le socotesc **păcate de moarte**.

Păcatele de moarte au două caracteristici:

1). Ele reprezintă o încălcare a poruncilor esențiale, fundamentale, care exprimă voia lui Dumnezeu şi astfel prin aceste păcate ne rupem de viața şi de sfințenia lui Dumnezeu.

2). Aceste păcate sunt săvârşite în deplină cunoştință şi în deplină libertate.

1.7. Împărțirea şi felurile păcatului

Manualele de morală creştină privesc păcatul din punct de vedere al **obiectului** la care se referă, al **felului** în care se săvârşeşte, al **importanței legilor** pe care le încalcă şi astfel stabilesc că păcatul este de mai multe feluri:

După **persoana** care îl săvârşeşte, vom numi păcatul **originar** (strămoşesc) şi păcatul **personal**.

Păcatul personal poate fi **actual**, care constă în săvârşirea unei fapte de încălcare a legii la un moment dat şi **habitual**, ca stare păcătoasă durabilă, adică starea de păcătoşenie

1.7.1 Felurile păcatului personal

1. Păcatul de comitere După cum arată numele, păcatul de comitere este fapta prin care se calcă o poruncă divină exprimată negativ. De exemplu: să nu ucizi, să nu furi, să nu fii desfrânat… Cel ce ucide, cel ce fură, cel ce desfrânează, etc. a comis o faptă împotriva legii divine, care exprimă voința lui Dumnezeu.

2. Păcatul de omitere Acest păcat vizează aspectul pozitiv al datoriei de a împlini poruncile divine, prin neglijarea sau omiterea împlinirii lor, după cum spune Sfântul Iacob: „Deci, cine ştie să facă bine şi nu face, are păcat” (Iacob 4, 17). Înțelegem mai bine ce este păcatul de omitere, dacă ne referim la textul Rugăciunii Domneşti („Tatăl nostru”) pe care se cuvine să o rostim cu regularitate. În una din cereri spunem: „Şi ne iartă nouă datoriile noastre, precum şi noi iertăm datornicilor noştri”. Orice neîmplinire a voii lui Dumnezeu însemna în Vechiul Testament, o neachitare a datoriei față de Dumnezeu şi față de Legea Sa cea sfântă, care exprimă tocmai voința Sa. Iar această **neîmplinită datorie era păcat**. Prin urmare,

[33] *Idem*

săvârşim păcat ori de câte ori omitem să împlinim o datorie în care este implicată voia lui Dumnezeu. Acum ne apare foarte limpede păcatul de omitere indicat în Rugăciunea Domnească prin înlocuirea noțiunii de „**datorie**” cu cea de „**păcat**” (**greşeală**). Şi astfel spunem: „şi ne iartă nouă **păcatele** noastre”… în loc de: „Şi ne iartă nouă **datoriile** noastre”.

Pe lângă aceste păcate, **la slujbele de înmormântare** se face pomenire de păcatele săvârşite „**cu ştiință sau cu neştiință; cu voie sau fără de voie; cu lucrul, cu cuvântul sau cu gândul**”.

Multe din aceste păcate sunt numite în manualele de morală ca fiind **păcate veniale**, adică păcate uşoare, ce sunt iertate de Dumnezeu. Dar există şi păcate grele, care atrag după ele moartea, „fiindcă răsplata păcatului este moartea” (Romani 6, 23). Acestea sunt **păcate de moarte**, numite şi **capitale**. Ele constituie **rădăcina sau izvorul tuturor păcatelor**, devenind patimi, adică boli ce pătrund firea omenească în adâncul ei, aducând **moartea în păcat**.

Păcatele capitale trate în manualele de morală creştină sunt şapte la număr, orânduite după cum urmează: **mândria, iubirea de arginți, desfrâul, invidia, lăcomia, mânia şi lenea.**

Păcatele capitale au fost preluate din spiritualitatea răsăriteană. Aici sunt cunoscute sub numele de **patimi** sau de „**duhuri ale răutății**”. Pentru acest motiv, le vom acorda un spațiu mai larg, în partea a doua a studiului nostru şi anume cea referitoare la **patimi**.

Potrivit descoperirii Sfintei Scripturi mai cunoaştem şi **păcatele împotriva Duhului Sfânt**, precum şi **păcatele strigătoare la cer**.

3. Păcate contra lui Dumnezeu, a semenilor şi față de noi înşine

În cele ce urmează ne vom referi la păcatele împotriva Duhului Sfânt şi la păcatele strigătoare la cer.

* * *

2. PĂCATELE ÎMPOTRIVA DUHULUI SFÂNT

Mântuitorul spune că "**oricine va grăi cuvânt împotriva Fiului Omului, se va ierta lui, dar oricine va spune cuvânt împotriva Duhului Sfânt, nu se va ierta lui, nici în veacul de acum, nici în veacul viitor**" (Matei 12, 32).

Aceste păcate sunt concretizate în faptele şi în atitudinile potrivnice lucrării Sfântului Duh. Iar cum lucrarea Sfântului Duh se exercită în viaţa creştină având ca roade **cele trei virtuţi teologice**, păcatele împotriva credinţei, a nădejdii şi a dragostei sunt considerate a fi păcate împotriva Sfântului Duh.

1. Păcate împotriva **credinţei** au fost săvârşite, spre exemplu de către fariseii care huleau lucrarea mântuitoare a Domnului Iisus Hristos, spunând că: "cu domnul demonilor scoate El demonii" (Matei 9, 34).

Tot păcat împotriva Duhului Sfânt poate fi socotită şi **apostasia**, adică lepădarea credinţei în Hristos şi în opera mântuitoare a Bisericii, precum şi prigonirea Bisericii.

2. Păcat împotriva **nădejdii** este în primul rând pierderea încrederii în bunătatea şi îndurarea lui Dumnezeu de a-ţi ierta păcatele. Un astfel de păcat a săvârşit Iuda, când s-a sinucis, copleşit de deznădejde. Pentru acest motiv, Fericitul Augustin consideră suicidul ca fiind hulă la adresa Duhului Sfânt.

3. Păcat împotriva **iubirii** îl constituie în primul rând **invidia faţă de sporul duhovnicesc al semenului**. La fel, **refuzul de a îndruma pe păcătos pe drumul mântuirii**.

Am văzut că Domnul spune referitor la aceste păcate **că nu se vor ierta**. Aceasta nu înseamnă însă că **nu se pot ierta** , fiindcă la Dumnezeu toate sunt cu putinţă şi pentru că El nu încetează să-şi arate dragostea faţă de păcătos. Mântuitorul a spus că "În cer va fi mai mare bucurie pentru un păcătos care se pocăieşte, decât pentru nouăzeci şi nouă de drepţi care nu au nevoie de pocăinţă" (Luca 15,7).

Întrucât "Fiul Omului nu a venit să piardă sufletele oamenilor ci să le mântuiască" (Luca 9, 56), tot cel ce **nu se căieşte** de faptele sale rele, săvârşeşte prin aceasta **păcat împotriva Duhului Sfânt.** Iar această împotrivire faţă de mântuirea la care eşti chemat prin căinţă, constituie păcat împotriva Duhului Sfânt care nu se va ierta, **datorită rezistenţei pe care însuşi omul o face faţă de harul lui Dumnezeu ce i se oferă permanent spre iertarea păcatelor.**

În această situaţie, unii scriitori bisericeşti ridică problema în favoarea lui Iuda, spunând că el s-ar fi putut mântui datorită căinţei sale, întrucât Domnul a acordat totdeauna iertarea Sa tuturor celor care şi-au plâns păcatul spre îndreptarea vieţii. Exemplul femeii păcătoase care

cu părul capului ei a şters lacrimile de pocăinţă de pe picioarele lui Iisus, este concludent în acest sens. Iuda însă a rămas cufundat în cel mai groaznic păcat, **cel al deznădejdii**, prin care ne izolăm de bunătatea şi iubirea iertătoare a lui Dumnezeu.

2.1. Toxicomania – păcat al deznădejdii sufleteşti

Toxicomania ca dependenţă de drog înseamnă o înrobire a vieţii de această patimă. Aspiraţiile sufletului sunt sufocate de otrava drogului. Încrederea în Dumnezeu este stăvilită de deznădejde, precum oprită este şi lucrarea Duhului Sfânt, de viaţă făcătorul şi mângâietorul, care îndreaptă faptele omului spre virtute.

Să vedem am îndeaproape ce înseamnă toxicomania şi care sunt repercusiunile ei asupra vieţii omului.

Din timpuri imemoriale, ori de câte ori omul nu şi-a găsit puterea în sine şi bucuria vieţii în comuniunea lui Dumnezeu, a căutat cu insistenţă elixirul vieţii, ca pe ceva din afara lui, spre a-i fi de ajutor în drumul vieţii, nu totdeauna neted şi cu flori. De când a apărut alcoolul, acesta a fost căutat şi folosit ca un elixir al vieţii, deşi datorită lipsei de cumpătare, de multe ori omul i-a devenit victimă, îngreunându-şi şi complicându-şi viaţa.

Tot astfel, în ultimul timp, în zbuciumul existenţei de multe ori dure, omul modern, ca să poată pluti cu mai multă siguranţă pe valurile vieţii agitate, pe măsură ce s-a depărtat de Dumnezeu şi-a văzut sufletul tot mai gol, iar el tot mai înstrăinat în lumea pe care vrea să o stăpânească tehnologic spre a-şi găsi confortul şi bunăstarea. Grija, necazurile şi frământările de tot felul, sunt însă mai mult decât mult aşteptata satisfacţie a vieţii. Conflictele şi tensiunile sociale în competiţia vieţii, la care dacă se mai adaugă şi eşecurile familiare şi profesionale, îl înconvoaie pe bietul pământean, făcând să-şi „târască" de multe ori existenţa cu anxietate şi angoase. Şi fiindcă refuză să-şi îndrepte ochii spre cer, pământul în care îşi pune toată nădejdea nu-i poate da mai mult decât materie. Aceeaşi materie şi pentru liniştea sufletului său. Şi astfel a apărut industria tranchilizantelor cu indicaţii psihoterapeutice cu contraindicaţii şi mai ales cu efecte secundare... Iar pentru a-şi alina durerile au apărut analgezicele... Dar în căutarea elixirului vieţii, omul doreşte ceva mai mult. Şi astfel şi-a găsit prăbuşirea trupească şi sufletească în toxicomanie.

2.2. Numirea şi definiţia toxicomaniei

După cum arată numele, toxicomania este de-a dreptul o nebunie, mai precis nebunia de a te otrăvi. Derivat de la cuvintele greceşti: **τοχικότης τοχίνη** (otravă, de unde adj. **τοξικός** (otrăvitor) şi μανία (nebunie, toxicomania reprezintă patimă, fiindcă îl înrobeşte pe om atât

fizic, cât şi spiritual, devenind obsesia care-i duce viaţa la ruină. Precum otrava este împotriva firii şi vieţii, la fel este şi patima toxicomaniei. Dependenţa sau obişnuinţa faţă de drog transformă euforia în degradare. O definiţie a toxicomaniei ar scoate în evidenţă „ relaţia de dependenţă alienată faţă de un drog mai mult sau mai puţin toxic, relaţie ce tinde să subordoneze întreaga existenţă a subiectului de căutare a efectelor produsului.[34]

Deşi sintagmele „toxicomanie” şi „obişnuinţa” sunt specifice pasiunii pentru drog, Organizaţia Mondială a Sănătăţii consideră că cel mai propriu este termenul de **farmacodependenţă**, socotind că toxicomania îşi are cauza eficientă în drog, ca produs chimic farmaceutic. Dependenţa psihică şi fizică faţă de drog, induce efecte negative atât pentru individ, cât şi pentru societate. C. Olievenstein a propus pentru toxicomanie o definiţie descriptivă, arătând că este toxicoman „acela care, pornind de la un produs de bază, face escala la unul sau mai multe produse şi le utilizează zilnic sau aproape zilnic”.[35]

Ca pasiune deosebită faţă de droguri manifestată ca apetenţă pentru toxic, îi aduce şi apelativul de „toxicofilie” (iubirea toxicelor).

2.3. Scurtă privire istorică

Dacă alcoolul şi alcoolismul aparţine vremurilor imemoriale, toxicomania este de dată recentă. Deşi beţia alcoolică era considerată greşeală, păcat sau viciu, totuşi prima formă a maladiei toxicomane o găsim în lucrările lui B. Rush, datând din 1790, cu referire la lipsa de cumpătare în consumul alcoolului. Apoi, în scrierile lui T. de Quincey şi Ch. Baudelaire apare haşiş-ul şi opium-ul ca o deschidere a lumii drogului. Mai târziu, în 1916, legislaţia franceză consideră folosirea drogurilor ca un nou teren al infracţiunii. Voga actuală a drogului ia fiinţă la sfârşitul anilor ’60, fiind considerat de atunci un adevărat flagel social. Recursul la droguri a devenit expresia angoasei tinerilor, ca expresie a conflictului dintre generaţii. Aşa sunt mişcările hippy sau psihedelice. Prima folosire a unui „drog dur” a consemnat victime în jurul vârstei de 18 ani. Numărul toxicomanilor cuprindea cel mai mult tinerii între 22 şi 24 de ani din toate categoriile sociale, mai mult băieţi decât fete. Acum însă a intrat şi în şcoli făcând victime copii între 11–12 ani. Principalul drog a fost heroina. În Franţa s-au înregistrat între 80.000–120.000 toxicomani. Legislaţia actuală îl consideră pe toxicoman bolnav şi delicvent (Legea din 31 decembrie 1970).

După cum toxicomania creşte tot mai mult prin “deziluzia provocată de lume” asupra pierderii reperelor sacre, ca valori universal admise de grupul social.[36] Fără a apela la statistici,

[34] Larousse, Dicţionar de psihiatrie şi de psihopatologie clinică – sub direcţia lui Jacqes Postel, trad. Dr. Leonard Gavriliu, Bucureşti 1998, p. 265

[35] Idem, ibidem

[36] Idem, p.568

vedem fără prea mare greutate că toxicomania devine tot mai mult un refugiu al subiectului în sine însuşi, încercând să umple golul sufletesc determinat de pierderea propriei identităţi ca persoană menită să comunice cu Dumnezeu, să aibă în sufletul său pe Dumnezeu, al cărui chip îl poartă.

2.4. Drogurile şi efectele lor nocive

Cele dintâi descrieri ale toxicomaniei moderne au fost acelea ale **morfinismului**. Se face însă deosebirea între **morfinizaţii** deveniţi în mod accidental dependenţi, în urma unei prescripţii medicale şi **morfilomanii**, cei aflaţi într-o continuă căutare de droguri, determinată de stările de degradare nevrotică şi psihotică, la care i-a adus folosirea drogului.

Cele mai folosite droguri sunt extraşii de Papaver Somniferum Album – o varietate de mac şi de opiu, asemănătoare morfinei, heroinei, codeinei. Sunt apoi extraşii de Canabis Indica – o varietate de cânepă, asemenea haşişului, marijuana; apoi extrasul de peyotl – o plantă cactee ce creşte în zonele deşertului arid al Mexicului şi Texasului. La acestea putem adăuga şi cocaina extrase din frunzele de coca. Folosirea ei abuzivă duce la toxicomanii grave. În occident este la modă produsul cunoscut sub denumirea de LSD, corespunzător acidului lisergic. Desigur, nu ne oprim aici, fiindcă se caută şi se găsesc mereu noi plante generatoare de droguri. Dacă în 1949 erau puse sub controlul internaţional doar 17 droguri, în 1963 numărul s-a ridicat la 83, iar acum a depăşit de mult suta. Numărul drogurilor a crescut cu atât mai mult cu cât s-a creat o adevărată „industrie" a preparării lor sintetice. Drogurile se folosesc sub formă de injecţii sau pastile; Sunt băute, fumate sau inhalate.

Drogurile halucinogene sau onirogene produc stări euforice sau de extaz delirant.[37]

Nocivitatea drogurilor se realizează în trei faze: **1)**. faza iniţială, a **plăcerii**, numită a „lunii de miere". Relaţia toxicomaniei cu plăcerea, „superioară unui orgasm", este în aparenţă stăpânită şi controlată de subiect. **2)**. faza **morbidă**, e o trebuinţă obsedantă a drogării. Lipsa drogului produce o tulburare a căutării. Aceasta este plăcerea „negativă". Când însă starea de lipsă a drogului este suprimată, subiectul se simte normal. **3)**. faza de **degradare**, de bulversare a vieţii psihice, cu decăderea vieţii sociale, morale şi fizice, ducând subiectul la prăbuşire. De fapt, „trăirea realităţii prin prisma suferinţei corporale este, de asemanea, un element–cheie al oricărei toxicomanii.[38]

După S. Rads şi H. Rosenfeld, toxicomania se apropie de tulburările maniaco depresive. Drogul pare al început un antidepresor dar prin toxicitatea lui devine mijloc de sinucidere. C. Durand îi opune pe toxicomanii nevrotici „compulsivi", toxicomanilor „impulsivi" perverşi sau psihopaţi. J. Bergeret spune că nu există structură psihologică proprie toxicomanilor:

[37] Mitropolit Nicolae Corneanu, Quo vadis?, Timişoara, 1990, p. 269
[38] Larousse, o.c.p. 566–569

nevroticii, perverşii, psihoticii sunt „toxicomani nonstructuraţi”, care trebuie comparaţi cu stările limită.[39]

La acestea putem adăuga că toxicomania exercitată prin folosirea aceleiaşi seringi de mai mulţi subiecţi, devine sursă a bolii Sida.

2.5. Aspectul psihologic – moral al toxicomaniei

Un studiu asupra adolescenţilor a pus în evidenţă faptul că elevii de 18-19 ani, evaluaţi de colegi ca fiind impulsivi, nepoliticoşi, nedemni de încredere, lipsiţi de ambiţie şi neobişnuiţi cu munca, sunt atraşi de fumat, băutură şi droguri. Unii ca aceştia vor deveni toxicomani înrăiţi peste 12 ani, dacă nu-şi vor schimba mentalitatea şi comportamentul.

Prin 1988 Newcomb şi Bentler au studiat efectele drogurilor asupra stilului de viaţă al tinerilor, constatând atitudinea lor de nonconformism faţă de valorile tradiţionale, adoptarea unor comportamente deviate şi ilegale, precum şi asocierea cu indivizi angajaţi în astfel de compartimente; relaţii dificile cu familia, lipsa intereselor educaţionale, experienţe de tulburare emoţională, stări de alienare şi răzvrătire.[40]

2.6. Încercări de recuperare

Încă de la început trebuie să recunoaştem că recuperarea toxicomanilor este foarte dificilă şi grea. Ei sunt victimele propriei lor aspiraţii. Chiar dacă recunosc starea deplorabilă în care se află, lor nu le-a mai rămas decât o singură soluţie a vieţii: drogul. E singurul sens de a exista. De aceea, bătălia pentru drog e pe viaţă şi pe moarte.

Având efecte dezastruoase asupra individului şi a relaţiilor lui sociale, statele lumii au elaborat legi, spre a sancţiona fără milă pe traficanţii de droguri. Există o adevărată poliţie specializată în acest sens. Şi cu toate astea drogurile circulă, fiindcă aduc venituri imense celor ce le comercializează, ruinând în schimb economic pe cei ce au devenit victimele lor.

Nu numai poliţia, ci şi medicina este angajată în opera de recuperare a victimelor de pe urma drogurilor. S-au încercat şi se încearcă tot felul de metode terapeutice. Unii susţin că cei aflaţi sub dominaţia drogurilor, trebuie total detaşaţi de groguri şi astfel aceşti pacienţi sunt ţinuţi într-o totală izolare, în închisori special amenajate. Alţi încearcă să trateze toxicomania printr-o micşorare treptată a dozei sau tranchilizante sau altă medicaţie ce nu creează dependenţă.

[39] Idem, p. 568

[40] Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Edward E. Smith; Daryl J. Bem, Introducere în Psihologie, ed. XI–a, Arad. Leonard Băiceanu, Gina Ilie, Loredana Gavriliţă, Bucureşti, 2002, p. 274

La polul opus, se află cei care consideră că toxicomania nu trebuie considerată flagel social şi propun ca consumatorilor de droguri să nu li se pună interdicţii dure în folosirea lor, ci să fie convinşi ca ei singuri să renunţe la ele. În optica unei societăţi individualiste, subiecţii trebuie cât mai de timpuriu responsabilizaţi, ca opţiunile libere să le urmeze asumarea riscurilor ce decurg din consumul de droguri.[41]

După cum am văzut, toxicomania creşte tot mai mult prin pierderea reperelor sacre şi a valorilor universal admise de grupul social. Pentru acest motiv, un rol important în combaterea toxicomaniei îl are Biserica, atât pe plan general, cât şi pe plan particular.

Am văzut că atât alcoolicii, cât şi toxicomanii sunt consideraţi delicvenţi şi bolnavi. Biserica nu-i va judeca în calitatea lor de delicvenţi, ci va căuta să-i salveze prin metodele şi formele specifice, din nenorocita lor stare de bolnavi „cei bolnavi au nevoie de doctor, iar nu cei sănătoşi" (Matei 9, 12), a spus Mântuitorul, iar Bisericii îi revine misiunea samariteană de a-i încorpora pe toţi păcătoşii în atmosfera de har a Trupului lui Hristos, fiind primiţi şi trataţi în comuniunea ecclezială ca fii şi ca fraţi.

Se impune apoi o adevărată lucrare de reeducare creştină a celor căzuţi victime toxicomaniei, redobândind încrederea în bunătatea Părintelui ceresc.

Încă de la început am remarcat că drogul caută să umple golul aflat într-un suflet dezorientat, care caută orb o împlinire nefondată şi până la urmă bizară. Într-o judicioasă determinare a păcatului s-a arătat că acesta „este o încercare de a umple un gol" (Simone Weil). Ne-am fi aşteptat să se spună acest lucru despre virtute, fiindcă păcatul însuşi ar fi golul ce se cuvine a fi înlocuit. El e întunerecul care dispare odată cu apariţia luminii. În definiţia amintită însă, păcatul este determinat ca încercare personală de a umple sufletul gol, mai precis sufletul devenit gol prin scoaterea lui Dumnezeu din el. Fără Dumnezeu sufletul devine gol, zbătându-se în zbuciumul unei căutări haotice de al umple. Această irezistibilă tensiune de a umple vidul sufletesc pentru a-şi regăsi propria identitate, poate deveni păcat, atunci când golul sufletesc este compensat cu tot felul de surogate. Un astfel de surogat este şi drogul. Pentru aceasta toxicomania este o patimă. Omul îşi caută orbeşte prin toxicomanie sinuciderea. Aceasta este de altfel marea înşelare a patimii: ea te ademeneşte pentru a te ucide. Toxicomania ca încercare de a umple un gol, este în fond păcatul ce se transformă în patimă ucigătoare, fiindcă „răsplata păcatului este moartea" (Romani 6, 23). De aceea, toţi cei ce au cu adevărat pe Dumnezeu în suflet, nu au nevoie de droguri. Ei nu au nevoie de substitutive false atâta timp cât posedă autenticul vieţii lor. Ei nu sunt nişte căutători de elixir, fiindcă Dumnezeu care se află în sufletul şi viaţa lor, este totul. El e pentru ei „calea, adevărul şi viaţa" (Ioan 14, 6).

Pentru salvarea acestor bolnavi spirituali, Biserica venindu-le în întâmpinare, va utiliza metodele specifice ale reconvertirii lor spre viaţa de har. Patima constituind pierderea vieţii

[41] Larousse, Dicţionar de psihiatrie şi de psihopatologie clinică – sub direcţia lui Jacqes Postel, trad. Dr. Leonard Gavriliu, Bucureşti 1998, p. 569

de har, readucerea acestor împătimiți la viața lui Hristos constituie misiunea Bisericii în lume. Cuvântul lui Dumnezeu le va descoperii lumea harului în comuniunea vieții celei noi în Hristos. Rugăciunea le va umple golul cu viață divină. Spovedania îi determină să-şi analizeze conştiința şi să ia hotărârea de îndreptare. Euharistia le va împărtăşi pe însuşi Izvorul harului, iar Maslul le oferă harul tămăduirii sufleteşti şi trupeşti.

Rămânerea în starea de har şi angajarea activă ca membru al Trupului lui Hristos la viața de sfințenie a Bisericii, rămâne o asceză constantă în scopul dobândirii caracterului religios moral creştin. Apoi, cei atraşi în viața Bisericii vor fi antrenați în multiplele activități misionare, caritative şi gospodăreşti spre a-şi consolida apartenența ca membre active ale Trupului lui Hristos. Acest fapt rămâne de o covârşitoare importanță educativă în exercitarea misiunii terapeutice a Bisericii.

Prin urmare, harul lui Dumnezeu şi reintegrarea activă a celor împătimiți de drog în viața Bisericii, îi va putea elibera, de sub obsesia chinuitoare a patimii, oferind un orizont veşnic deschis vieții spirituale în Dumnezeu.

* * *

3. PĂCATE STRIGĂTOARE LA CER

Sub acest nume sunt cunoscute în manualele de morală creştină mai multe păcate care, prin cruzimea, răutatea şi întinarea pe care o aduc vieţii oamenilor, prin urmările sau prin consecinţele lor sunt ca un **strigăt spre cer**, ca o **adresare către dreptatea lui Dumnezeu ca să intervină spre a le pune stavilă**. Ele se împotrivesc ordinii naturale şi sociale, aducând prejudicii demnităţii omeneşti.

Păcatele strigătoare la cer sunt următoarele:

1. Omuciderea voită (intenţionată), având la origine primul fratricid săvârşit de Cain asupra lui Abel. Dumnezeu mustrând pe Cain pentru omorârea fratelui său, îl întreabă: ”Ce ai făcut? Glasul fratelui tău **strigă către mine din pământ**” (Facerea 4, 10). După cum vedem, „strigătul din pământ” al celui ucis se îndreaptă spre Dumnezeu pentru a-I cere dreptate... Tot în această ucidere voită se încadrează **sinuciderea** şi **avortul**.

Înrudită cu uciderea intenţionată este şi **uciderea morală**, care reprezintă un atentat lent asupra vieţii semenului, fiind însă lipsit de violenţa uciderii. În această categorie intră: cruzimile, răpirea libertăţii şi atentatul la demnitatea aproapelui prin **calomnie** şi **defăimare** (Matei 18, 10).

Tot ca moarte morală poate fi considerată şi **sminteala**, ca o greşită orientare a atitudinii faţă de semen. Gravitatea acestui păcat este arătată de Mântuitorul în termeni foarte categorici: “...Iar celui ce va sminti pe unul dintre aceşti mici, care cred în mine, mai de folos i-ar fi ca să-şi atârne o piatră de moară de gât şi să se arunce în adâncul mării. Vai lumii din pricina smintelilor! Că smintelile trebuie să vină, dar vai de omul acela prin care vine sminteala” (Matei 18, 6–7).

2. Oprirea plăţii lucrătorilor reprezintă o pervertire a instinctului social, care atrage după sine defecţiuni de comportament prin aceea că lezează relaţiile sociale. Încă în Vechiul Legământ, oprirea plăţii lucrătorului era o mare nedreptate săvârşită asupra semenului, ca şi asupra vieţii lui, fiindcă, mulţi trăind după munca lor, neremunerarea acesteia constituie un atentat asupra vieţii lor: ”Să nu opreşti plata celui sărac sau celui lipsit dintre fraţii tăi sau a simbriaşului... ci dă-i plata în aceeaşi zi, înainte de apusul soarelui...ca să nu **strige către Domnul asupra ta**” (Deuteronom 24, 14–15). Acelaşi strigăt către Dumnezeu poate fi auzit şi în Noul Legământ, atunci când plata lucrătorilor nu era făcută la timp, conform muncii prestate: “Iată plata lucrătorilor — avertizează Sfântul Iacob pe bogaţii nedrepţi — celor care au secerat ţarinile voastre, pe care aţi oprit-o, **strigă** şi **strigătele secerătorilor** au intrat în urechile Domnului Savaot” (Iacob 5, 4).

3. Păcatul sodomiei practicat în perioada Vechiului Testament şi în lumea păgână, a constituit o nelegiuire atât de mare împotriva rânduielii aşezate de Dumnezeu în lume şi în natura omului, încât cetăţile Sodoma şi Gomora au fost blestemate şi nimicite de Dumnezeu, pentru ca odată cu acestea să dispară şi ruşinoasa nelegiuire îndreptată contra firii şi a instinctului de conservare a vieţii (Facerea18, 20; 19, 13).

4. Asuprirea văduvelor, orfanilor şi săracilor este socotit păcat strigător la cer, fiindcă văduvele, orfanii şi cei săraci au ca ajutor şi protector de multe ori numai pe Dumnezeu. El este părintele lor care le poartă de grijă, de aceea legiuirea teocratică a Vechiului Testament îi avea în apropiată atenţie: "La nici o văduvă şi la nici un orfan să nu le faceţi rău! Iar de le veţi face rău **şi vor striga către mine, voi auzi plângerea lor**. Şi se va aprinde mânia mea şi vă voi ucide cu sabia şi vor fi femeile voastre văduve şi copiii voştri orfani. De vei împrumuta bani fratelui sărac din poporul meu să nu-l strâmtorezi şi să nu-i pui **camătă**" (Ieşirea 22, 22–25).

5. Necinstirea părinţilor Acest păcat reprezintă în primul rând o încălcare a poruncii a patra din Decalog, care ne îndeamnă să ne cinstim părinţii, fiindcă prin ei ne transmite Dumnezeu viaţa pe care o trăim aici şi acum, iar bunăstarea acestei vieţi va fi în funcţie de cinstirea şi recunoştinţa arătată părinţilor. Datorită acestui fapt, necinstirea părinţilor era pedepsită în statul teocratic al lui Israel, cu moartea: "Cel ce bate pe tatăl său sau pe mama sa, cu moarte să se omoare! Cel ce va grăi de rău pe tatăl său sau pe mama sa, cu moarte să se omoare" (Ieşirea 21, 15–17).

3.1. Păcatele strigătoare la cer în actualitate

Păcatelor numite "strigătoare la cer" li se cuvine o atenţie specială datorită novivităţii lor, a modului în care sunt "cultivate" în actualitate, cât şi a discuţiilor purtate pe seama interpretării lor.

Dintre acestea, se "evidenţiază" cele referitoare la viaţa omului de la zămislire şi până în faza ei terminală, ele intrând şi în studiul bioeticii. Astfel, ne vom ocupa în mod special de: avort, euthanasie, suicid, crimă şi violenţă, urmărind întreaga problematică pe care o implică în actualitate.

3.2. Avortul

Dacă morala creştină consideră că avortul este păcat strigător la cer, constituind o crimă cu premeditare, săvârşită în cadrul familiei sau în afara ei, nu înseamnă că întotdeauna şi de către toţi oamenii, naşterea de copii a fost şi este aşteptată cu bucurie şi entuziasm.

Deşi în antichitate existau practici şi ierburi care să oprească sarcina şi să o elimine, multe din legile existente se refereau la avort ca la o crimă. Nu ne va mira astfel faptul că, în jurământul lui Hippocrate se spune: „...nu voi da femeii substanțe avortive". Cu timpul însă, acest jurământ pe care îl repetă şi azi generațiile de medici, a rămas extrem de relativ şi chiar nebăgat în seamă. În istorie şi-au făcut apariția noi mentalități, noi interpretări, noi motivații, noi atitudini, care se consideră realiste şi progresiste, în măsură să considere avortul ca un legitim drept al omului. Există în timpul nostru chiar o mişcare de masă a femeilor, cerând legiferarea avortului. Mai mult decât atât, recent, membrii Parlamentului European au adresat Uniunii Europene un protest prin care condamnă autoritatea morală a Bisericii în probleme laice. Mai precis, e vorba, pe de-o parte, de aprobarea de către Parlamentul European a raportului Van Lancker, care cere actualelor şi viitoarelor națiuni, membre ale Uniunii Europene, să legalizeze avortul. Pe de altă parte, cu ocazia celebrării, la 3 februarie 2002, a Zilei Pro–Vita, papa a cerut „protejarea juridică" a copiilor nenăscuți din momentul concepției. Condamnând „opoziția rigidă a Bisericii Catolice față de întreruperea voluntară a sarcinii (avortul), ca şi față de orice altă metodă nenaturală de concepție, membrii Parlamentului European caută să elimine Sfântul Scaun din ONU. Acțiunea pornită împotriva Bisericii Romano-Catolice, socotită că „îşi impune legea", în confruntare cu „legislațiile naționale privind sănătatea sexuală şi a reproducerii", reprezintă o reacție dură față de succesul Sfântului Scaun de a împiedica recenta sesiune ONU privind în special lărgirea accesului adolescenților la avort. Acțiunea pornită împotriva Sfântului Scaun a atras deja 10 membrii ai Parlamentului European, iar efortul de a aduna noi semnături continuă şi se pare că nu fără succes[42].

Desigur, poziția moralei creştine antiavortistă este precisă şi fermă. Se impune însă a vedea, în continuare, mentalitatea actuală şi concepțiile cu care ea se confruntă.

3.2.1. Mişcarea proavortistă

În epoca contemporană, sub dominația secularismului neo-păgân, când eticile biologizante proclamă liberalizarea instinctelor pentru întronizarea plăcerii, nu ne va mira că

[42] Catholica, 25 iulie, 2002

avortul este privit sub aspect moral ca o problemă indiferentă. Astfel, mişcarea proavortistă îşi va intensifica şi consolida tot mai mult poziţia în lume. Spre exemplificare vom arăta că numai în America de Nord un sfert din embrioni sunt ucişi înainte de a se naşte. Numai în deceniul al nouălea au fost ucişi 370 milioane prunci nenăscuţi.[43]

În prima parte a secolului XX apare conceptul de **„maternitate voluntară”**, iar după 1960 cel de „**family planning**” (planificare familială),[44] creându-se un hiat între sexualitate şi procreaţie. Viaţa sexuală va avea ca scop principal plăcerea şi mai puţin procreaţia. Avortul este motivat de faptul că femeia are posibilitatea de control asupra corpului şi destinului ei. Nimeni nu are dreptul să intre în viaţa intimă a femeii şi să dispună de ea. „**Afară legile din corpul nostru!**” a devenit sloganul mişcărilor feminine proavortiste.

Pe de altă parte, trăim contradicţia unei acţiuni de apărare a drepturilor omului, făcându-se efortul de abolire a pedepsei cu moartea, în timp ce prin acceptarea avortului este strivit dreptul la viaţă a celei mai nevinovate şi lipsite de apărare fiinţe.

Mişcarea proavortistă îşi susţine atitudinea motivând schimbarea de mentalitate a timpului în care ne desfăşurăm viaţa. Un profesor de criminalistică declara: ”În conştiinţa comună avortul a încetat să mai fie considerat delict penal. **Legiuitorul este obligat să urmeze conştiinţa socială**... Aşa, de pildă, în unele ţări fumatul era înainte pedepsit cu moartea. În zilele noastre, aceasta ni se pare o glumă. Din contră, pirateria era socotită o faptă de vitejie, astăzi însă se socoteşte crimă…”.[45]

Procedând la o analiză de fond, vom observa că aceste afirmaţii nu rezistă criticii, deoarece adevărata conştiinţă morală nu este pur şi simplu produs al societăţii. Conştiinţa morală este un judecător al faptelor noastre, nu o simplă accepţie a schimbărilor de mentalitate. Ca judecător al faptelor, conştiinţa morală implică relaţia omului cu Dumnezeu şi se raportează la legea morală care exprimă voinţa sa. În felul acesta, conştiinţa morală este chemată să schimbe mentalitatea şi comportamentul social atunci când acesta este deformat de concepţiile nedrepte ale oamenilor. Tocmai datorită acestui fapt, pirateria s-a transformat din vitejie în crimă…

De fapt, chiar şi elementul moral este relativ şi contradictoriu în atitudinea faţă de avort. Bunăoară, în timp ce detestăm femeia care îşi leapădă noul născut, în acelaşi timp aducem flori şi consolare femeii care avortează în spital…

Temeiul mişcării proavortiste rezidă în faptul că **nu califică avortul ca fiind crimă. Adică se consideră că zigotul (ovulul fecundat) nu este embrion uman în primele 8-12 zile din momentul zămislirii**, este doar un **pre-embrion,** o „**masă de celule nediferenţiate**” ce nu au o viaţă individuală. Alţii merg mai departe, susţinând că nici embrionul nu poate fi

---

43 Meletios Kalamaras, Mitropolit de Nikopole, Grecia, *Avortul*, trad. Garoafa Coman, Tesalonic, Grecia, 1991, p.23

44 Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoaie, Călin Scripcaru, *Bioetica, Ştiinţele vieţii şi drepturile omului*, Iaşi, 1998, p. 109

45 M. Kalamaras, o.c.p. 4

socotit **„persoană potențială”**, fiindcă nu are înfățișare umană. În această situație, avortul echivalează cu simpla îndepărtare a unui organ care dăunează, cum ar fi – să zicem: apendicele sau amigdalele.[46] Adoptând această poziție, mulți medici din SUA s-au străduit să demonstreze că viața fetusului începe după împlinirea a douăsprezece săptămâni de la concepere. Chiar dacă această afirmație nu şi-a dovedit temeinicia, a urmat un imens număr de avorturi până la această vârstă. Alții au mers şi mai departe, susținând că fetusul devine om separat de persoana mamei sale numai atunci când poate avea **existență în sine, adică odată cu naşterea.** Consecința acestei interpretări dă posibilitate fiecărei mame să-şi poată omorî copilul nedorit chiar cu câteva minute înainte de naştere.

Curtea supremă a Statelor Unite a legalizat la 22 ianuarie 1973 „avortul la cerere” pentru primul trimestru al sarcinii. Consecința a fost că, în numele „libertății reproductive”, în S.U.A. s-au făcut 30 de milioane de avorturi în ultimul pătrar de veac. Peste 98% din acestea sunt făcute din rațiuni ne-medicale. Statisticile recente arată că 43% dintre femeile din America au făcut un avort în timpul vieții lor.[47]

Pe de altă parte, laboratoarele Roussel-Uclaf din Franța la începutul anilor ’80 au preparat pilula **RU-486** (după numele laboratoarelor) cu efect avortiv. Pilula permite femeilor „să avorteze în intimitatea propriilor dormitoare” şi astfel „avortul a devenit în curând mijlocul preferat de control al naşterii în lumea modernă”, făcând din anul 1987 un an al avorturilor realizat de persoane care şi-au administrat pilule[48].

3.2.2. Cauzele avortului

1. Arătam că secularismul în care ne aflăm urmăreşte în sexualitate plăcerea, în detrimentul procreației. În slujba sexualității hedoniste, stă erosul concupiscenței, susținut de o adevărată industrie de anticoncepționale. Pe de altă parte, pornografia a intrat în literatură, artă, cinematografie, unde aventurile de tot felul au luat locul subiectelor decente şi educative.

2. Cauzele economice, determinate mai ales de şomaj, vizează criza materială în care foarte multe familii marginalizate abia se „târăsc”…În această situație, apariția unei noi ființe aduce mai mult îngrijorarea decât bucuria firească…Greutățile vieții sunt, pentru multe familii, de-a dreptul de nesuportat, încât se recurge la avort ca la un mijloc salvator de supraviețuire…

3. Pe de altă parte, la polul opus, sunt familiile răsfățate cu belşugul şi confortul vieții. Acestea se sustrag de la naşterea şi îngrijirea copiilor, mulți preferând creşterea animalelor de casă.

---

46 Dr. George Stan, *Teologie şi bioetică*, Alexandria, 2001, p. 16

47 Preot Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. rom. P. S. Dr. Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, p. 187-188.

48 Idem, p. 188.

4. Planificarea familială este determinată, în cea mai mare parte de efortul susținut de familiile bogate în direcția creării condițiilor de viață şi de afirmare profesională şi de bunăstare a odraslelor în viitor... Iar dacă aceştia sunt prea mulți, obiectivul rămâne neîmplinit.

5. Criza morală a familiei este o altă cauză a avortului. Existența multor familii dezmembrate fac din copii victime. Este adevărat că mulțimea copiilor întăreşte unitatea şi coeziunea familiei, dar neînțelegerile dintre soți nu conduc la procreație, ci la avort. În unele țări, persoanele singure formează jumătate din populația adultă. În SUA, 53% dintre femei sunt singure; 20% nu au fost căsătorite niciodată, iar 33% sunt divorțate sau văduve[49].

În problema divorțurilor, se constată că în Anglia, una din trei căsătorii contractate sfârşesc prin divorț. În SUA, situația este şi mai alarmantă, cifra de divorț fiind unu la doi[50].

O altă criză morală este desfrâul. Astfel, 70% din eşantionul de femei chestionate, care erau căsătorite de mai mult de cinci ani, aveau sau avuseseră relații sexuale în afara cadrului căsătoriei, deşi majoritatea mai credeau încă în monogamie. O analiză recentă a adulterului în Anglia arată că un număr egal de femei căsătorite, ca şi de bărbați, au relații extraconjugale şi le prezintă ca fiind „aventuri de o noapte"[51].

6. Creşterea şi descreşterea natalității este în funcție şi de orientările demografice ale diferitelor state. Pentru atingerea obiectivelor demografice, în multe situații se legalizează sau se interzice avortul, iar populația se conformează relativității legilor omeneşti… S-a ajuns ca în unele țări să se exercite „**controlul naşterilor**", în sensul adoptării unor legi speciale care să oprească procreația.

7. Avortul este des întâlnit la fetele tinere, adolescente, fără orientare şi decizie pentru viața familială. Un „aport" moral îl aduc şi părinții, ruşinați de fapta fiicei lor şi îngrijorați, în acelaşi timp, de viitorul ei şi al copilului care se va naşte. Evident că vinovat se face şi partenerul sarcinii, care în foarte multe cazuri, cu dezinvoltură şi neruşinare refuză să-şi asume responsabilitatea faptei sale.

8. Au fost de-a lungul vremii şi cauze dure care au determinat avorturile. Au fost femei care pierzându-şi simțământul matern, au acceptat oferta hitleriştilor din Germania şi Franța de a avorta prin cezariană, pentru ca fătul viu să fie folosit pentru experiențe şi pentru prepararea cosmeticelor[52].

9. Pe lângă cele mai sus arătate, punem în discuție cazurile de **incest şi viol**. În cazul violului, femeia nu participă ca subiect liber, ci ca obiect obligat şi pasiv, fapt care nu atrage responsabilitatea morală a faptei. Se apreciază că atunci „când o femeie devine victima violului sau a incestului", ar trebui să caute imediat un tratament medical pentru oprirea concepției. Ştiința embriologiei a arătat că fertilizarea, adică unirea nucleului spermatozoidului cu nucleul

[49] Adrian Thather, *Liberating sex* (Descătuşarea sexului), Londra, 1993, trad. rom. Mariana Grancea, Bucureşti, 1995, p. 241-242
[50] idem, p.174
[51] ibidem, p. 173
[52] M. Kalamaras, o.c.p. 21

ovulului necesită 36 de ore pentru finalizare. Acest lucru deschide o „fereastră” de mai mult de o zi pentru a se face o astfel de intervenție, fără riscul de a avorta un rod al concepției, recunoscut de către Biserică drept o „persoană” umană, un „individ” uman.[53]

10. Dată fiind posibilitatea diagnosticării anomaliilor genetice ale fătului, pe baza biopsiei vilozităților corionice, se pledează pentru oprirea sarcinii, pentru a nu aduce un nenorocit pe lume…[54]

11. Sunt situații când sarcina creează stres psihic mamei, amenințându-i grav sănătatea. Acest fapt ridică din nou problema unei intervenții chirurgicale în favoarea avortului, în cazul în care nu se găsesc alte posibilități de menținere a sarcinii.

12. Sunt cazuri în care viața însăşi a mamei este marcată de sarcină, iar medicul este pus în situația de a alege salvarea mamei sau a copilului…

Din această duzină de cauze şi motivații ale avortului, vom pune în discuție doar pe ultima, deşi multe din cele anterioare nu sunt lipsite de importanță, dat fiind faptul că naşterea de copii nu este numai un act liber, ci şi un act **responsabil** față de cel adus pe lume. Față de destinul pământean şi veşnic al acestuia se ridică unele întrebări: copiii se nasc, dar unde se nasc? Ce tratament li se aplică?… Ce educație li se face?… Ce perspective de viitor li se oferă?…Iată doar câteva întrebări realiste şi foarte serioase vizavi de avort…

Dar să trecem la problema pe care am anunțat-o ca studiu de caz şi anume, în situații limită, medicul va salva mama sau copilul?!

Invocând cuvintele Sfântului Apostol Pavel, că „**femeia se va mântui prin naştere de copii” (**I Timotei 2,15), eticienii romano–catolici au adoptat o poziție intransigentă, spunând că în cazul alegerii salvării vieții mamei sau a copilului, se va decide în favoarea copilului. Aşa cum ostaşul moare în tranşeul de luptă, tot astfel şi mama va muri în tranşeul maternității… Desigur, discuțiile care au urmat, au fost în măsură să schimbe tabla de valori în favorul mamei, motivându-se că femeia constituie elementul de bază al familiei. Ea ar putea da ulterior naştere la alți copii… Apoi, în familie, pot exista mai mulți copii care rămân orfani, iar soțul văduv. Pe de altă parte, prin moartea mamei, Biserica şi societatea poate pierde un membru deja format profesional şi educat religios…

Când s-a pus problema de a alege între avort şi moartea mamei sau a copilului, un episcop romano-catolic a răspuns cu duritate: **mai bine două morți decât o crimă**.[55] Dar, din practica medicală, vedem că concepția eticienilor romano-catolici nu a fost însuşită.

---

53 Pr. Prof. dr. John Breck, *o.c.*p. 329
54 idem, p. 313
55 Gheorghe Scripcaru şi colab., o.c.p. 109

3.2.3. Avortul – crimă cu premeditare și păcat strigător la cer

În ciuda faptului că avortul este legalizat şi ca urmare, nepedepsit, el rămâne totuşi o crimă cu premeditare.

Pentru a ne lămuri de această realitate, să ascultăm glasul științei.

După ce în numai doi ani, a săvârşit 60.000 de avorturi, medicul american obstetrician-ginecolog Barnard Nathanson, fost director al unei clinici speciale de avorturi din SUA, a studiat cu cele mai avansate mijloace tehnice starea unui zigot avortat la douăsprezece săptămâni (trei luni). Filmarea cu ultrasunete s-a făcut pe o videocasetă, pe care el a intitulat-o semnificativ: **The silent scream** (Strigătul mut), definind perceperea de către făt a instrumentului ucigaş al avortului prin următoarele acțiuni:

1. se mişcă într-un mod violent şi agitat;
2. cresc bătăile inimii de la 140 la 200;
3. deschide gura larg, ca într-un strigăt: **strigătul mut**.

Concluzia este că „**fătul, la 12 săptămâni (trei luni) este o ființă omenească separată, cu toate caracteristicile personale specifice**”.

Pe de altă parte, **medicina nucleară contemporană**, constată comportamentul zigotului la diferite vârste.

1. La 18 zile începe să se simtă bătaia inimii fătului şi se pune în funcție sistemul circulator.
2. La cinci săptămâni se văd clar: nasul, obrazul şi degetele fătului.
3. La şase săptămâni începe să funcționeze sistemul nervos, se distinge clar scheletul şi încep să funcționeze rinichii, stomacul şi ficatul fătului.
4. La şapte săptămâni (50 de zile) se fac simțite undele encefalice, ceea ce dovedeşte că se află în viață.
5. La zece săptămâni (70 de zile), are toate caracteristicile pe care le vedem clar la un copil după naşterea sa (9 luni).
6. La 12 săptămâni (92 de zile, trei luni), are toate organele sale definitiv conturate, chiar şi amprentele degetelor. Poate să-şi întoarcă capul, să se mişte, să strângă pumnul, să găsească gura şi să-şi sugă degetul.

Aceste observații au fost autentificate şi de cercetările soților medici obstetricieni **Wilke**. Ei dovedesc cu argumente pur medicale că avortul este o crimă cu premeditare, infirmându-se concepția că fătul, înainte de a fi om, este o bucată de carne.

Medicul **Paul Rockwell** din New York, după ce a examinat un embrion de opt săptămâni (două luni), constată: „În urmă cu 14 ani, am dat anestezic unei sarcini extrauterine. Fătul

avea două luni. Am luat în mâinile mele placenta. Era cea mai mică plasmă omenească, pe care a putut să o atingă vreodată un om. În interiorul placentei înota, deosebit de vioi, o ființă omenească, microscopică, de gen masculin, 1½ inch (1 inch = 2,54 cm) înălțime. Acest om microscopic era complet format. Pielea lui, aproape diafană, la extremitățile degetelor, era străvezie, arterele şi venele fine şi delicate. Bebeluşul arăta foarte activ şi înota cu viteză, un tur pe secundă, ritmul înotătorului normal. Când sacul placental s-a deschis, omul microscopic şi-a pierdut viața şi a luat înfățişarea unui embrion la această vârstă. Am avut senzația că vedeam mort un om adult”.

Renumitul profesor de genetică **Jerome Lejeune**, de la Universitatea din Paris scria: „asemenea tuturor cercetătorilor care urmăresc fără părtinire fenomenele biologice, sunt şi eu convins că ființa omenească începe să existe din momentul fecundării ei. Aceasta înseamnă că eliminarea unui făt, de orice vârstă ar fi, echivalează cu uciderea unei ființe omeneşti”. În prelegerea ținută la Academia de Studii Etice şi Politice din Franța, la 1 octombrie 1973, acelaşi profesor Lejeune a spus: „Începutul ființei omeneşti se urcă la momentul concepției… Ființa omenească este de atunci desăvârşită şi unică. Este una, pentru că este absolut întotdeauna aceeaşi, în toate părțile ei şi unică, pentru că nu se poate înlocui sub nici o formă cu nimic altceva. Acest făt microscopic în a 6-a sau a 7-a zi a vieții sale, care are abia ″ mm înălțime, este deja capabil să se îngrijească de destinul său. Acesta produce întreruperea ciclului periodic al mamei sale, determinând astfel pe mamă să-l protejeze”.

Într-un studiu etic, sociologic şi biologic, medicul **Ernest Haunt** declara: „Ovulul fecundat nu este o simplă masă celulară fără caractere specifice. Nu este în acest stadiu nici o fărâmă de viață botanică şi nici măcar embrionul vreunui şir biologic de viață. Este pe deplin şi absolut viața unei existențe umane. Şi are atâta viață cât are nou născutul, copilul de grădiniță, adolescentul şi adultul. Prin urmare, prin avort se omoară viața omenească, existența omenească, chiar dacă se află în stadiul cel mai de început”. Ca urmare, găsim pe deplin justificată declarația Societății Medicale Panelene de la Congresul Medical din 1985 că „**Începerea vieții omului coincide cu momentul fecundării**”.[56] Acest fapt este confirmat şi de cercetările făcute recent de celebrul medic **Albert Liley** de la Universitatea Spitalului Medical din Aukland – Noua Zeelandă. El declară că viața umană începe în momentul concepției, când celula masculină şi cea feminină se contopesc. Copilul este viu încă din momentul fecundației; aceasta se constată prin creşterea, dezvoltarea, metabolismul, diviziunea celulelor, etc. Încă de la prima celulă, este stabilit dacă el este fată sau băiat, care va fi culoarea ochilor sau a părului său, ce temperament va avea, cum vor funcționa organele. Copilul deja conceput este cea mai valoroasă creatură a întregului univers în cea mai mică cantitate de materie. Nici unul dintre noi nu am fost niciodată nici spermatozoid şi nici ovul, dar fiecare am avut la origine corpul format dintr-o singură celulă numită zigot. Concepția are loc la aproximativ două săptămâni înainte de data ciclului lunar aşteptat, care nu a avut loc, de

56 M. Kalamaras, o.c.p. 9–13

obicei, în trompele uterine. De aici, copilul se deplasează în uter şi, după 7–10 zile el se implantează dacă totul este în ordine. În cazurile mai rare, fătul se implantează în afara uterului. În a 18-a zi de la fecundaţie şi aceasta este după mai puţin de o săptămână de la lipsa ciclului lunar, inima este aşa de dezvoltată, încât începe să bată, iar în a 21-a zi de la concepţie pompează sângele în vase. La trei săptămâni, pe creier se observă scoarţa cerebrală. Primele mişcări ale copilului sunt prezente încă în prima celulă, deoarece şi în aceasta există mişcare. Dar la cinci săptămâni şi jumătate el îşi mişcă capul, iar după şase săptămâni îşi va mişca mâinile şi picioarele, la fel ca un copil nou născut. Femeia va simţi însă aceste mişcări mult mai târziu, în săptămânile 16–21. Reflexele copilului apar în săptămâna a 6-a. Dacă i se atinge buza şi nasul fătului de şase săptămâni cu un instrument fin, se poate vedea cum el îşi întoarce capul. La şase săptămâni a putut fi înregistrată şi activitatea electrică a creierului (EEG). Este cunoscut faptul că activitatea electrică este prezentă în orice fiinţă vie, deci şi în prima celulă numită zigot. Deşi inima îşi începe activitatea mult mai devreme, EKG a fost înregistrat în a 45-a zi sau chiar şi mai devreme. La opt săptămâni, copilul îşi strânge pumnul, sughite, doarme şi se trezeşte din somn. Atingerea palmei deschise determină strângerea ei în pumn. Încă în a 10-a săptămână copilul prezintă pe vârful degetelor amprentele care îi vor rămâne toată viaţa. În săptămâna a 11-a, copilul are mărimea degetului mare al unui adult, dar miniaturizat la dimensiunea respectivă. Copilul poate pune în acest timp degetul la gură şi să-l sugă. Totodată, reacţionează la zgomote, astfel încât gălăgia din exterior îi provoacă trezirea din somn. Dacă este înţepat cu un ac, se zbate de durere. Dacă înainte de înţepare, se emit de câteva ori semnale sonore şi asocierea acestor semnale cu înţepătura acului se repetă, după un timp copilul se va zbate doar în prezenţa semnalelor sonore care semnalizează înţepătura.

Din cele până aici expuse, reiese că cercetările şi concluziile comitetelor de bioetică nu admit că sufletul este absent de momentul concepţiei, încât „morala elementară cere a se recunoaşte un subiect de drept din primul moment al existenţei, de la debutul evoluţiei sale ontogenetice, deci din momentul fecundării”[57].

Aceste fapte ale ştiinţei dovedesc că avortul este omucidere. Iar omuciderea este un mare păcat, fiindcă viaţa este darul lui Dumnezeu şi numai El poate dispune de ea. Aşa cum sângele nevinovat al lui Abel a strigat la cer, cerându-i lui Dumnezeu dreptatea (Facere 4, 10), tot astfel şi prin avort, fătul condamnat la moarte strigă după dreptatea lui Dumnezeu care i-a dăruit viaţa. De aceea, **strigătul celui ucis este păcat strigător la cer.**

3.2.4. Temeiuri scripturistice contra avortului

Naşterea de copii reprezintă porunca sfântă înscrisă de Dumnezeu în fiinţa şi în menirea primei familii: „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi stăpâniţi pământul” (Facere 1, 28).

[57] Gheorghe Scripcarul şi colab., p. 72.

Împlinirea peste veacuri a acestei porunci, se concretizează prin aceea că prezenţa câtmai multor copii în familie reprezintă o binecuvântare a lui Dumnezeu, pe când absenţa lor era socotită ca un blestem: „Aşa zice Domnul: scrieţi pe omul acesta lipsit de copii ca pe un nenorocit în zilele sale” (Ieremia 21, 30). Ca urmare, rodnicia femeii însemna pentru soţul ei un dar venit din partea lui Dumnezeu: „Fericiţi toţi cei ce se tem de Domnul, care umblă în căile Lui. Rodul muncii mâinilor tale vei mânca. Eşti fericit şi-ţi va fi bine. Femeia ta — ca o vie roditoare în laturile casei tale. Iar fiii tăi — ca nişte vlăstare tinere de măslin, împrejurul mesei tale. Iată aşa se va binecuvânta omul, cel ce se teme de Domnul” (Psalmul 127, 1–4).

Pe temeiul acestei învăţături divine, legislaţia teocratică va proteja femeia însărcinată, după cum ne arată Scriptura: „De se vor bate doi oameni şi vor lovi o femeie însărcinată şi aceasta va lepăda copilul său fără vreo altă vătămare, să se supună cel vinovat la despăgubirea ce o va cere bărbatul acelei femei şi el va trebui să plătească potrivit cu hotărârea judecătorilor. Iar de va fi şi altă vătămare, atunci să plătească suflet pentru suflet” (Ieşirea 21, 22–23). **De aici vedem că textul face deosebire în aplicarea pedepsei între fetusul deplin şi nedeplin format.** De altfel, această prevedere scripturistică se întemeiază pe porunca a şasea din Decalog care stabilea dreptatea cu stricteţe şi fără echivoc: „**Să nu ucizi**!” (Ieşirea 20, 13). Şi mai departe, aplicarea acestei porunci: „De va lovi cineva pe un om şi acela va muri, să fie dat morţii” (Ieşirea 21,12).

Pe de altă parte, potrivit monoteismului Vechiului Testament, Dumnezeu este stăpânul absolut al vieţii, de la concepţie până la mormânt, încât el stabileşte cu fiecare făptură o comuniune intimă conform planului său. Profeţii recunosc că alegerea lor este stabilită de Dumnezeu încă din pântecele mamei lor. Astfel, profetul **Isaia** spune: „...Domnul m-a chemat de la naşterea mea, din pântecele mamei mele mi-a pus mie nume… m-a zidit din pântecele mamei mele ca să-i slujesc Lui şi să întorc pe Iacob către El şi să strâng la un loc pe Israel” (Isaia 49, 1–5). La fel se pronunţă şi profetul **Ieremia**: „Înainte de a fi zămislit în pântece, te-am cunoscut şi înainte de a ieşi din pântece, te-am sfinţit şi te-am rânduit proroc pentru popoare” (Ieremia 1, 5). Acestor afirmaţii li se asociază **Sfântul Apostol Pavel** când scrie galatenilor: „Dar când a bine voit Dumnezeu, care m-a ales din pântecele maicii mele şi m-a chemat prin harul Său, să descopăr pe Fiul Său întru mine…” (Galateni 1, 15–16). În aceste cazuri ca şi în toate celelalte — fiindcă cu fiecare om Dumnezeu are un plan al său — avortul constituie o gravă încălcare a planului lui Dumnezeu. În acelaşi timp, dacă Dumnezeu stabileşte cu fiecare om o comuniune, înseamnă că îi recunoaşte calitatea de **persoană, adică de entitate psihosomatică ireductibilă**. Iar dacă „viaţa fetală” este recunoscută de către Dumnezeu ca „viaţă personală”, rezultă clar că avortul este o crimă împotriva persoanei umane create după chipul lui Dumnezeu.

Noul Testament nu aminteşte nimic de avort. Dar el se deschide cu marea minune a Buneivestiri, când, prin pogorârea Sfântului Duh, Fiul lui Dumnezeu s-a zămislit în pântecele Sfintei Fecioare, începând din acest moment opera de mântuire a neamului omenesc din păcat,

fiindcă celelalte evenimente au urmat în mod firesc şi necesar. De aici vedem că, fără să o spună în mod explicit, **Evanghelia arată că zămislirea marchează ireversibil viața persoanei umane definite**.

În favoarea naşterii de copii şi împotriva avortului sunt explicite cuvintele Sfântului Apostol Pavel care spune că „**femeia se va mântui prin naşterea de copii**" (I Timotei, 2, 15). Creştinii care au luat cunoştință de cuvintele Apostolului au înțeles şi reversul negativ al îndemnului, în sensul că **femeia nu se va mântui dacă refuză procreația**. Avortul este tocmai refuzul procreării, de aceea creştinii nu l-au acceptat. Ei nu l-au acceptat, desigur şi fiindcă au văzut totdeauna în el păcatul uciderii condamnat de lege.

3.2.5. Atitudinea Bisericii față de avort

Urmând duhului Scripturilor Sfinte, întărite de îndemnul apostolic, Biserica, încă dintru început, s-a arătat potrivnică avortului şi, în acelaşi timp, susținătoarea zămislirii copiilor şi a educării lor de către familiile creştine într-un nou mod de viețuire, specifică Evangheliei lui Hristos.

Vom temelui aceste afirmații cu texte din operele Părinților şi scriitorilor bisericeşti din primele veacuri creştine, apoi din viața liturgică a Bisericii, precum şi din canoanele care reglementează disciplina bisericească a credincioşilor.

a). Argumente din literatura creştină antică

În **Didahia** (Învățătura celor 12 Apostoli) citim: „A 2-a poruncă a învățăturii: „Să nu ucizi, să nu săvârşeşti adulter, să nu strici băieți, să nu fii desfrânat, să nu furi, să nu vrăjeşti, să nu faci otrăvuri, **să nu ucizi copil în pântece,** nici pe cel în scutec să nu-l ucizi…" (II.3), „aceasta este calea vieții" (IV, 14)[58].

Epistola lui Barnaba specifică exact acelaşi lucru ca şi Didahia, cu deosebirea că în loc de „calea vieții", este folosit termenul „calea luminii" şi „gnoza": „calea luminii este aceasta…iar gnoza care ni s-a dat să mergem pe această cale este aceasta: „…Să nu ucizi copil în pântecele mamei şi nici să-l ucizi după ce s-a născut" (XIX, 1–5).[59]

În **Epistola către Diognet** se spune despre creştini că „se căsătoresc ca toți oamenii şi nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți" (V, 6).[60]

Dintre apologeții creştini numim pe **Atenagora Atenianul**, care în „**Solie în favoarea creştinilor**", combătând luptele de gladiatori, constată: „Pentru noi, creştinii, însă, e aproape acelaşi lucru să vedem un om ucis sau să-l ucidem; de aceea în toate chipurile noi ne ferim de

58 PSB I, trad. pr. D. Fecioru, Bucureşti 1979, p. 26–27
59 PSB I, p. 135
60 PSB I, p.340

astfel de spectacole şi atunci, cum am putea fi noi în stare să ucidem, dacă nu ne place nici să privim o astfel de fărădelege strigătoare la cer? Cum am putea noi săvârşi astfel de ucideri, când şi pe femeile care le ajută pe mame să avorteze le numim ucigaşe şi spunem că pentru această colaborare a lor vor avea să dea socoteală înaintea lui Dumnezeu? **Până şi fetusul din pântecele mamei, de care încă nu suntem siguri că e într-adevăr o fiinţă vie, spunem că Dumnezeu îi poartă de grijă; dar să mai şi ucidem pe cineva care e înaintat în vârstă**?!…" (XXXV)[61].

Tertulian, în **Apologeticul** său, scria: „…Pe când noi, care ne interzicem orice ucidere, **nu ne permitem să stingem viaţa pruncului conceput în pântecele mamei, înainte chiar ca sângele să se plămădească în el ca om**. A împiedica naşterea este o omucidere anticipată: căci ce deosebire poate fi între a răpi viaţa unui suflet născut sau a-l omorî la naştere? Om este şi cel născut, urmând să crească şi cel care este un fruct doar în germene" (IX, 8)[62].

Acuzându-i pe păgâni de ucidere, **Minucius Felix,** în al său **Octavius** spune: „…Voi sunteţi cei care vă lăsaţi uneori fiii, abia născuţi, în faţa fiarelor şi păsărilor sau îi omorâţi alteori, în mod barbar, ştrangulându-i. **Aveţi mijloace cu care distrugeţi viaţa viitorului om chiar în pântecele voastre, omorându-vă copiii înainte de a-i naşte**" (XXX, 2)[63].

Clement Alexandrinul, în **Pedagogul**, primul manual de morală creştină, arată deosebit de limpede care este învăţătura Bisericii cu privire la avort: „…Întreaga noastră viaţă se va scurge în chip firesc dacă ne stăpânim de la început poftele **şi nu ucidem cu mijloace rele fătul omenesc, făcut să se nască prin dumnezeiască purtare de grijă**. Femeile care folosesc pentru acoperirea desfrânării droguri pentru avort, scot afară o materie complet moartă, dar avortează odată cu fătul şi iubirea de oameni" (II; X; 96, 1)[64].

Pe de altă parte, dascălii Bisericii susţin că odată cu zămislirea, **trupul fiinţează simultan cu sufletul**. Sfântul **Irineu** (#202) arată pentru prima dată că "sufletul nu este anterior trupului în existenţa sa; nici trupul înaintea sufletului în formarea sa, ci aceste două elemente există din aceeaşi clipă".[65] Mai târziu, Sfântul **Grigorie de Nyssa**, consideră că "nici sufletul nu există înaintea trupului, nici trupul nu se alcătuieşte înaintea sufletului, ci vin în viaţă în acelaşi timp".[66] Sfânstul Grigorie îşi motivează afirmaţia pe baza faptului că încă de la zămislire, omul poartă chipul lui Dumnezeu. Sfântul **Maxim Mărturisitorul**, combătând teoria origenistă (de origine platonică) a preexistenţei sufletului, declară că, "urmând calea împărătească a Părinţilor, nu susţinem nici preexistenţa, nici postexistenţa, ci **coexistenţa sufletului şi a trupului**, păzindu-ne a ne apleca spre dreapta sau spre stânga, după cum zice

61 PSB II, p. 382–383
62 PSB III, p. 52
63 PSB III, p. 384
64 PSB IV, p. 284–285
65 Fragmente la Cântarea Cântărilor XXVI, după Jean Claude Larchet, Statutul embrionului după tradiţia patristică, Arad, Maria Oprea, în Revista Teologică, nr.1 / 1998, p. 32.
66 Omilii la Cântarea Cântărilor, P.S.B. 29, Bucureşti, 1982, p. 221.

Sfânta Scriptură”.[67] La baza afirmației Sfântului Maxim, stă faptul că logosul fiecărei ființe umane își are temelia în Logosul–Hristos, fiind stabilit de voința divină înaintea veacurilor.

În altă ordine de idei, Părinții Bisericii, precum Sfântul **Ioan Gură de Aur**, îl fac **responsabil de avort şi pe bărbatul femeii**, întrebând peste veacuri: „De ce semeni acolo unde ogorul are de gând să strice rodul? Acolo unde se face ucidere înainte de naştere?… De ce darul lui Dumnezeu îl batjocoreşti şi legilor lui te împotriveşti? De ce ceea ce este blestem tu iei binecuvântare? De ce sălaşul naşterii îl faci sălaş aş uciderii? De ce femeia care ți-a fost dată spre naştere de prunci o pregăteşti pentru ucidere?”.[68]

b). Argumente liturgice

Rugăciunile care se rostesc cu prilejul tainei Sfintei Cununii au mereu în atenție scopul căsătoriei ca naştere de copii. Astfel, mirelui i se face urarea: „Mărit să fii mire ca Avraam, binecuvântat să fii ca Isaac, să te înmulțeşti ca Iacob, umblând în pace şi lucrând în dreptate poruncile lui Dumnezeu”. Urare asemănătoare se face şi miresei: „Şi tu mireasă, mărită să fii ca Sarra, să te veseleşti ca Rebeca, să te înmulțeşti ca Rahela, veselindu-te cu bărbatul tău şi păzind rânduielile Legii, că aşa a binevoit Dumnezeu”.

La sfârşitul slujbei, Biserica se roagă pentru cei doi miri spunând: „Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, Treimea cea întru tot sfântă şi de o ființă şi începătoare de viață, o Dumnezeire şi o împărăție, să vă binecuvinteze pe voi. Să vă dea vouă viață îndelungată, naştere de prunci buni, spor în viață şi-n credință”.

Aceeaşi purtare de grijă o acordă biserica şi copiilor nou născuți, deveniți prin Botez membrele Trupului lui Hristos. Vedem aceasta din rugăciunile ce se rostesc, nu numai pentru mamă, ci şi pentru copil, la 40 de zile după naştere, cu prilejul îmbisericirii: „Şi pe acest prunc născut dintr-Însa binecuvintează-l, creşte-l, sfințeşte-l, înțelepțeşte-l, fă-l întreg la minte şi cu bună pricepere, că tu l-ai adus pe acesta şi i-ai arătat lui lumina cea simțitoare, ca să se învrednicească şi de lumina cea înțelegătoare în vremea pe care tu ai hotărât-o. Şi să se numere împreună cu turma Ta cea sfântă…”.

Cât de mult prețuieşte Biserica naşterea de copii o dovedeşte faptul că în calendar se face pomenire de zămislirea de prunci cu mai multe prilejuri. Astfel, la 24 septembrie – zămislirea Sfântului Ioan Botezătorul; la 8 decembrie - zămislirea Maicii Domnului, iar la 25 martie se face pomenirea cu prăznuire a Buneivestiri[69].

c). Argumentul disciplinei bisericeşti

Legislația bisericească a luat atitudine încă dintru început față de păcatul avortului. Astfel, **Sinodul de la Elvira** (306) prin **canoanele 63 şi 68** excomunică pe femeia care a

[67] Ambigua către Ioan, 42, P.S.B. 90, Bucureşti, 1983, p. 279.
[68] Omilia 24 la Romani, după M. Kalamaras, o.c.p. 27.
[69] John Breck, o.c.p. 328

avortat, oprind-o de la împărtăşanie până pe patul morții. Ceva mai târziu, legislația bisericească devine mai indulgentă cu privire la pedeapsa acordată pentru avort. **Canonul 21 al Sinodului local de la Ancira** (314) precizează: „Pe femeile care sunt desfrânate şi îşi omoară fătul şi se îndeletnicesc cu pregătirea mijloacelor de avort, hotărârea de mai înainte le-a oprit până la ieşirea din viață şi această hotărâre se ține îndeobşte, dar, găsind ceva spre a le trata mai blând, am hotărât ca vreme de 10 ani să împlinească în penitență, potrivit treptelor hotărâte". După cum vedem, canonul face derogare de la obiceiul existent, comutând epitimia de la oprirea pe viață la 10 ani.

Sfântul Vasile cel Mare în **canonul 2** arată că „cei care dau medicamente avortive sunt ucigaşi. Şi ei şi cele care primesc otrăvuri ucigătoare de embrioni… Dar nu trebuie să se întindă pocăința lor până la moarte, ci să se primească după un termen de 10 ani, dar vindecarea să se hotărască nu după timp, ci după chipul pocăinței". În **canonul 8**, marele capadocian precizează: „…Şi cele ce dau doctorii de avort sunt ucigaşe şi cele ce primesc otrăvurile care omoară fătul". După cum vedem, Sfântul Vasile cel Mare, făcând deosebirea dintre uciderea voluntară şi involuntară, consideră avortul ucidere voluntară şi pretinde epitimie 10 ani asemenea canonului 21 al Sinodului de la Ancira.

Canonul 91 al Sinodului **Trulan** (692) precizează că „pe cele care dau doctorii lepădătoare de făt (provocatoare de avort) şi pe cele care primesc otrăvuri pierzătoare (omorâtoare de prunci) le supunem pedepsei ucigaşului".

Ioan Postitorul, prin canonul 33, revine asupra epitimiei date de Sfântul Vasile cel Mare spunând: „Vasile cel Mare în canonul său al 2-lea şi al 8-lea condamnă pe femeile care strică cu meşteşugiri pe feți în pântece şi pe cele ce dau şi iau doctorii, pentru ca să-i piardă şi ca feții înainte de vreme să cadă afară. Noi însă hotărâm ca acestora să li se dea cel mult până la 5 ani sau şi 3 ani".

Din cele de mai sus, vedem că, potrivit legislației bisericeşti, avortul este socotit **ucidere voluntară.** La început se pedepsea prin oprirea de la împărtăşanie pe toată viața. Apoi, perioada epitimiei scade la 20 de ani, apoi la 10 ani, apoi la 5 şi la 3 ani. Se apreciază desigur, că mai importantă este intensitatea căinței aducătoare de vindecare, decât timpul prea mare care pe unii i-ar putea duce la deznădejde, iar pe alții i-ar putea îndepărta de la puterea tămăduitoare a harului, care „pe cele slabe le vindecă".

3.2.6. Urmările avortului

Avortul are urmări nefaste asupra femeii care avortează, asupra familiei şi asupra societății.

a). Urmări fizice asupra mamei Avortul poate crea leziunea colonului uterin, perforația uterului, hemoragii, stare septică, tromboembolie.

La fel, avortul poate duce la obturarea trompelor uterine, la sterilitate, la hemoragii uterine neregulate, la creşterea frecvenţei sarcinilor extrauterine, la creşterea frecvenţei avorturilor „spontane”, la predispoziţie de naştere prematură, la dereglări în perioada a treia a naşterii, precum şi la mortalitatea prenatală crescută.

b). Urmări psihice Avortul creează de cele mai multe ori femei forme depresive, sentimente de vinovăţie, insomnii şi vise grele, anxietate, frustraţie, pierderea respectului faţă de sine, apariţia răcelii emoţionale, dereglări sexuale, dereglări comunicaţionale cu partenerul de căsătorie şi cu copiii deja născuţi, precum şi schimbări dramatice de personalitate.

c). Urmări asupra familiei şi societăţii Avortul poate aduce cu sine dereglări ale relaţiilor dintre membrii familiei: pierderea motivaţiei, răceala emoţională, dezamăgirile şi alte stări nevrotice sau psihotice cauzate de omor.

După cum s-au exprimat unii romano-catolici, „În privinţa bărbatului care se opune avortului, el nu are nici un drept în faţa legii şi nu poate apăra dreptul la viaţă al propriului copil. Mâhnirea sa este dublată de sentimente de neputinţă. Uciderea îi răneşte şi pe cei vii. Ea nu cunoaşte nici o preferinţă de gen”.[70]

Influenţa negativă a avortului asupra societăţii este de ordin demografic, dată în primul rând de scăderea dramatică a natalităţii. Apoi, prin avorturi, societatea poate pierde un eventual om de mare folos pentru destinele ei.

Avortul are urmări şi asupra celor care participă la efectuarea lui. Medicii, asistenţii medicali, surorile medicale şi chiar farmaciştii resimt indirect vinovăţia crimei, cu răsfrângere negativă asupra familiei lor, după cum declară mulţi dintre ei.

3.2.7. Prevenirea avortului prin virtutea înfrânării

Este cunoscut din rânduiala Legii Vechi că în anume perioade de timp, femeia era considerată a fi curată, iar în alte perioade se considera necurată, impunându-se în acest caz şi unele restricţii sub aspectul evlaviei şi al ritualului.

Era prevăzută şi starea de fertilitate a femeii, când procrearea era recomandată spre înmulţirea neamului…

Acele timpuri au trecut, iar omul contemporan se confruntă cu alte realităţi aflate la polul opus faţă de cele menţionate şi respectate cu stricteţe de Legea Veche.

Pe de altă parte, a apărut o adevărată industrie de anticoncepţionale folosite pe scară largă de femeile ce nu doresc să devină mame, dar în acelaşi timp doresc să evite avortul.

[70] J. Breck, o.c.p. 199

Nenorocirea este că toate anticoncepționalele prezintă un mare pericol pentru sănătatea femeii şi a copiilor ce urmează să se nască.

Pentru evitarea sarcinii şi a avortului, dacă se urmăresc acestea, vom apela la argumente şi la proceduri morale şi anume la **virtutea înfrânării.** Astfel, se va avea în atenție **perioada de fertilitate a femeii**. Toate cărțile şi publicațiile de planificare familială sau de educație sexuală, la modă, arată că ştiințific şi practic rămâne dovedit faptul că fertilitatea maximă este între 13–15 zile a ciclului lunar al femeii, care ține 28 de zile (cu aproximație 26 sau 30 de zile). Prin urmare, de la încetarea ciclului lunar se numără 13–15 zile plus-minus 2 zile, mai precis 11–17 zile. În această perioadă de aproximativ o săptămână, fertilitatea fiind maximă, se poate evita avortul prin înfrânarea sexuală. Mulți respectă această înfrânare, alții însă, fiind neînfrânați sau neglijenți, folosesc anticoncepționalele atât de dăunătoare sănătății femeii sau din nefericire măresc numărul avorturilor.

3.3. Euthanasia

În zbuciumul suferinței sale cumplite, Franz Kafka spunea pe patul morții medicului „**Daca nu mă omori eşti un criminal!”**

În astfel de condiții se pune în discuție problema **euthanasiei,** ca moarte plăcută sau ca dreptul de a sfârşi demn viața ajunsă la insuportabil!… Dintotdeauna moartea a fost primită fie cu teamă, îngrijorare sau cu resemnare, fie cu înțelepciune şi curaj. Înțelepții Eladei au chiar formulat deviza: „Maxima philosophia, scientia mori” (cea mai mare filozofie este să ştii să mori). Îngrijindu-se ca trecerea prin moarte să fie liniştită, cu conştiința datoriei împlinite, Biserica permanent cere lui Dumnezeu în rugăciune: „sfârşit creştinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat în pace şi răspuns bun la înfricoşata judecată a lui Hristos”.

3.3.1. Noțiunea şi interpretarea euthanasiei

În timpurile mai noi, grija acordată suferinzilor s-a prelungit cu atenția ce se cuvine muribunzilor, luând ființă **thanatologia,** cu adevărate reguli şi proceduri de asistare a omului aflat pe patul morții. În acelaşi cadru, al dreptului de a muri demn, este şi **euthanasia**. Sintagma a fost pusă în circulație de către Francis Bacon (1561-1626)[71] şi înseamnă „moarte bună”, „moarte uşoară, plăcută” (de la grecescul: „eu” = bine, bun şi „thanatos” = moarte); sau într-o

---

[71] Prot. Dr. Marcu Bănescu, *Reflexii teologice în legătură cu eutanasia*, în rev. Mitropolia Banatului, nr.1/ 1986, p. 8

definiție mai puțin creştină: „arta de a sfârşi bine, frumos, agreabil şi demn enigmatica (şi nu totdeauna agreabila) existență umană”[72].

Modul de a înțelege şi de a aborda euthanasia este în funcție de felul în care este înțeleasă viața. Şi aici părerile sunt diferite. Pe de o parte, **eticienii vitalişti**, se referă la datoria pe care fiecare om o are de a cultiva **„calitatea vieții”** proprii. Ei spun, în primul rând că valoarea vieții umane este inegală şi depinde de condițiile şi de capacitățile individuale. În al doilea rând, ei afirmă că viața este **o posesie**, de aceea fiecare este autonom, putând face cu ea ceea ce doreşte. În al treilea rând, neadmițând că Dumnezeu sau alt principiu transcendent este „Înțelesul” ultim al vieții umane, persoanei îi revine dreptul de a-şi organiza viața dispunând şi de sfârşitul ei, după bunul plac.

Pe de altă parte, **eticienii creştini** susțin **sacralitatea vieții**, înțelegând că Dumnezeu este izvorul vieții iar viața este darul Lui. Sacralitatea vieții ca dar de la Dumnezeu şi nu ca posesie, impune să fie chivernisită după voia Lui şi nu după placul fiecăruia. Bine chivernisit, darul lui Dumnezeu, se cuvine la sfârşit a-I fi restituit Lui, spre o împlinire veşnică în împărăția Sa[73].

Pe temeiurile acestor moduri diferite de a aborda viața s-au formulat şi concepțiile bioeticii.

Dacă, aşa cum spun eticienii vitalişti, viața este o posesie de care fiecare poate dispune autonom, atunci problema euthanasiei, a avortului, a suicidului, a procreării etc., devin probleme personale. Dar dacă, aşa cum susțin eticienii creştini, viața este darul lui Dumnezeu, El fiind în acelaşi timp Stăpânul vieții şi al morții, omul are responsabilitatea modului cum va chivernisi darul lui Dumnezeu. În acest caz, toate problemele bioeticii vor fi interpretate în viziunea sfințirii vieții, ca bună chivernisire a darului lui Dumnezeu, spre a I-l putea oferi Lui cu conştiința curată şi împăcată, cu conştiința datoriei împlinite. În felul acesta, calitatea vieții este în funcție de buna ei chiverniseală, adică de **sfințenia persoanei**, pentru ca darul vieții primit de la Dumnezeu să-I poată fi oferit ca sfințenie şi nu ca păcat.

Prin urmare, dacă eticienii vitalişti susțin calitatea vieții detaşată de sacralitatea ei, eticienii creştini vor interpreta toate aspectele bioeticii **prin îmbinarea calității şi sacralității vieții,** având ca temei faptul că **omul este persoana care poartă în sine chipul lui Dumnezeu, de la zămislire până la moarte şi chiar dincolo de moarte, în comuniunea veşnică a lui Dumnezeu.**

---

[72] *Prof. dr. Eduard Pamfil,* Euthanasia*, în vol. „Medicina modernă şi răspunderea medicului”, Timişoara, 1970, p. 49*

[73] Pr. Prof. dr. John Breck, *o.c.*p. 264–267

3.3.2. Problema euthanasiei

Simplificând datele problemei, vom arăta că euthanasia vizează în mod expres existenţa umană, care la un moment dat devine insuportabilă. Această „simplificare” poate avea însă, în spatele ei, interese, manevre şi consecinţe extrem de variate şi periculoase, încât euthanasia nu este o simplă „artă de a muri bine”, ea implicând deopotrivă interesul juriştilor, psihologilor, eticienilor şi nu în ultimul rând al teologilor. De aceea, euthanasia ridică un complex de probleme. Privită însă, ca simplu act medical, în concret, euthanasia ca moarte uşoară este privită ca o metodă tehnologică de provocare de către medic a unei morţi precoce, nedureroase, unui bolnav incurabil pentru a-i curma astfel suferinţa prelungită.[74]

Pe de altă parte, Asociaţiile care o susţin (prescurtat: ADMD = Asociaţia pentru Dreptul de a Muri Demn), încă din 1980 numesc euthanasia **act voluntar**, ca dreptul de a muri demn. De pildă, la congresul organizat de „Federaţia Mondială a Asociaţiilor pentru dreptul de a muri demn”, Nisa, 20–23 septembrie 1984, se arăta că euthanasia semnifică administrarea unui medicament de către medic unui bolnav incurabil, ajuns într-o stare preletală, pentru a-i curma suferinţele, adică pentru a-i grăbi moartea, având consimţământul subiectului sau al membrilor familiei.[75] Astfel, euthanasia apare ca un **mercy killing (ucidere din milă)**.[76]

Pe de altă parte, se face deosebirea dintre **euthanasia activă**, ca moarte dulce, realizată de un terţ, dar neacceptată din punct de vedere legislativ; şi **euthanasia pasivă** sau **orthothanasia** care priveşte dreptul oricărei persoane majore, sănătoase din punct de vedere psihic de a se opune prelungirii vieţii sale în mod artificial prin folosirea tehnicilor moderne.[77]

Euthanasia, ca drept de a muri demn, implică posibilitatea de a alege timpul şi modul de a-ţi sfârşi viaţa. De aici — şi o posibilă corelaţie dintre euthanasie şi suicid. Euthanasia, ca act voluntar, poate fi socotită suicid asistat, mai precis, **un suicid prin intermediar** (implicând responsabilitatea medicului). Suicidul propriu-zis, însă, este un act strict personal, el putându-se efectua după voinţa proprie şi prin mijloace liber alese. Pe de altă parte, euthanasia se referă la boala incurabilă, pe când suicidul are cauze multiple şi o sferă de aplicare mult mai variată.

---

[74] Gheorghe Scripcaru, Aurora Ciucă, Vasile Astărăstoae, Călin Scripcaru, *Bioetica, ştiinţele vieţii şi drepturile omului*, Iaşi, 1998, p.193

[75] Rev. „L’actualité religieuse dans le monde”, Paris, nr.16/ 15 oct. 1984, p.41–45

[76] Lisa Sowle Cahill, *Le droit la mort d’autrui*, rev. Concilium, nr. 199 / 1985, p.49

[77] Gh. Scripcaru şi colab., o.c.p. 193

3.3.3. Privire asupra euthanasiei în antichitate

Se ştie din istorie că din dorinţa de a avea buni războinici, în Sparta, copiii născuţi cu malformaţii sau debilii mintali erau sacrificaţi.

Unele triburi germanice îşi îngropau bătrânii de vii. În multe părţi ale Indiei, bătrânii erau sufocaţi cu nămol şi aruncaţi apoi în apele Gangelui.[78]

Tribul Ibos din Africa Orientală îşi arunca copiii născuţi gemeni spre a fi sfâşiaţi de animale sălbatice.[79]

Aceeaşi soartă tristă o aveau şi copiii aparţinători unor triburi sălbatice, pentru simplul motiv că, din lipsă de hrană, nu li se putea asigura alimentaţia.

S-a remarcat că „**infanticidul** a fost multă vreme o practică acceptată şi aplicată în caz de nevoie, alături de abandonarea, neîngrijirea copiilor. De asemenea, copiii bolnăvicioşi şi infirmi, lipsiţi de perspectiva de a-şi câştiga singuri existenţa, au fost de multe ori sacrificaţi, chiar şi la popoarele civilizate, ca romanii, grecii, japonezii…”.[80]

Chiar şi acum există cazuri de euthanasie la eschimoşi sau la unele triburi din Indonezia sau din India. De pildă, „la battakii din Sumatra, tatăl ajuns la bătrâneţe îi invită pe copiii săi să-i mănânce carnea. Apoi urcă într-un copac, se lasă să cadă jos ca un fruct copt, după care cei din familie îl omoară şi îl mănâncă”.[81]

În Vechiul Testament, regele Saul învins de filisteni, pentru a nu fi expus unei morţi nedemne, „luându-şi sabia, s-a aruncat în ea”. Apropiindu-se însă armata duşmanilor saul cere unui ostaş: „apropie-te de mine şi mă ucide, că durerea morţii m-a cuprins şi sufletul meu e tot în mine”. Executând ordinul şi relatând cazul lui David, fapta sa a fost plătită cu moartea (II Regi 1, 1–15).

Se relatează, apoi, despre Abimelec că după ce i-a fost spart capul cu o piatră, a cerut unui tânăr să-l ucidă (Judecători 9, 53–54).

Putem cita şi pe Samson, care refuzând totalul dispreţ al duşmanilor, preferă să moară alături de ei sub prăbuşirea zidurilor casei unde se aflau (Judecători 16, 30).

Euthanasia, ca moarte bună, „preferată”, echivalează în acest fel cu **jertfirea de sine, ca act de eroism**, fapt ce va fi des întâlnit în viaţa conducătorilor de popoare, care îşi identifică moartea cu idealul luptei lor.

---

78 Constantin Maximilian, *Drumurile speranţei*, Bucureşti, 1989, p.127

79 P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol III, f.a., p. 346

80 Traian Herseni, *Sociologia*, Bucureşti, 1952, p. 524

81 Pr. Claudiu Dumea, *Omul între „a fi” sau „a nu fi”*, Bucureşti, 1998, p. 100

3.3.4. "Pregătirea pentru moarte"
– în concepția filosofiei antice –

Înțelepții Eladei au făcut din μελέτε θανάτου (Phaidon, 64a; 67e) (pregătirea pentru moarte) definiția însăşi a filosofiei, ca supremă învățătură de a-ți trăi viața demn. Astfel, „melete thanatou" însemna pentru ei neîntrerupta exersare în practicarea morții, față de viața trupească accidentală şi înşelătoare, în favoarea vieții înțelepte care promovează prin filosofie valorile eterne ale sufletului omenesc. Iată cuvintele lui Platon: „Cei care sunt filosofi în adevăratul înțeles al cuvântului se abțin de la orice dorință a trupului, rezistând cu dârzenie şi nelăsându-i-se pradă. Ei nu se sperie, ca mulțimea iubitorilor de averi, să-şi piardă bunul lor şi să cunoască sărăcia; şi nu se tem ca iubitorii de putere şi de onoruri, de lipsa de cinstire şi de nume bun, legate de viața lor neînlesnită. Şi atunci, se țin departe de dorințele acestea… Cei cărora le pasă de sufletul lor şi nu trăiesc doar ca să-şi plăsmuiască trupul, aceia spun tuturor acestor lucruri „rămas bun" (chairein â formulă de salut prin care sufletul se desparte de trup şi rămâne el însuşi. n.n.)… Iubitorii de cunoaştere ştiu că, atunci când filosofia a pus stăpânire pe sufletele lor, acesta este închis şi ferit de trupul său şi că, în loc să cerceteze realitățile nemijlocit şi cu propriile sale puteri, era silit să le privească dinăuntrul temniței (trupului n.n.) acesteia şi să se tăvălească în deplină neştiință… Ştiu bine iubitorii de cunoaştere în ce stare se află sufletul lor când s-a înstăpânit pe el filosofia şi că după aceea, ea, filosofia, îi încurajează cu blândețe şi începe să-i elibereze, arătându-i cât de iluzorii cunoştințe ne dă atât privirea sau auzul, cât şi orice simț, încercând să-l convingă să se ferească de a se mai folosi de ele mai mult decât strictul necesar, îmbiindu-l, dimpotrivă, să se adune şi să se strângă în el însuşi…" (Phaidon, 82c–83a).

De aici vedem că în concepția marilor înțelepți ai Eladei pregătirea pentru moarte echivala cu pregătirea sufletului de a-şi afla propria spiritualitate, prin eliberarea de trup, considerat „Închisoare" (temniță) care îl înrobeşte prin poftele carnale ale simțurilor.

Desigur, acest concept filosofic este cu totul altceva decât ceea ce numim noi euthanasie. Este totuşi interesantă pledoaria pe care o făceau înțelepții antici în privința biruinței spiritului prin eliberarea de sub cătuşele poftelor carnale. Într-un fel, este şi aceasta o moarte plăcută, în sens moral-spiritual.

3.3.5. Aspecte ale euthanasiei în epoca modernă

Încă din 1835 au apărut în Anglia mişcări în favoarea euthanasiei. Extinzându-se şi în alte țări, s-a constituit Federația Mondială a Societăților pentru Dreptul de a Muri.

Înaintea primului război mondial, euthanasia devine „ultra modernă”. S-au constituit mai multe proiecte pentru legiferarea euthanasiei. Unul dintre ele a fost întocmit de Roland Gerkan, în şapte paragrafe, după cum urmează: 1. Orice bolnav incurabil are dreptul euthanasiei sau, cu alte cuvinte, are dreptul să ceară ajutorul medicului pentru a muri. 2. Pentru câştigarea acestui drept, bolnavul trebuie să se îndrepte către judecătoria competentă. 3. Pe baza cererii, judecătoria dispune vizitarea bolnavului prin medicul judecătoriei şi alţi medici. Vizita medicală trebuie să aibă loc cel mai târziu la opt zile de la înaintarea cererii. 4. Despre vizita medicală se ia protocol, însemnându-se părerea ştiinţifică a medicilor dacă boala este incurabilă sau nu. 5. Dacă pe baza vizitei medicale se poate constata că boala după toată probabilitatea se va sfârşi cu moartea, judecătoria va acorda bolnavului dreptul la euthanasie, iar în caz contrar cererea se respinge. 6. Cine, la dorinţa expresă, omoară pe bolnav fără durere nu se pedepseşte, dacă în conformitate cu paragraful 5 i s-a votat bolnavului dreptul la euthanasie sau dacă prin cercetare ulterioară se poate constata că respectivul suferea de vreo boală incurabilă. 7. Cele cuprinse în paragrafele 1–6 au valoare şi pentru cei schilavi”[82]

Accente tragice va primi euthanasia mai târziu, când s-au făcut abuzuri cu dreptul de a muri demn. Astfel, pentru promovarea eugeniei, în Germania nazistă, între 1934-1944, au fost asasinate 75.000 persoane handicapate : epileptici, retardaţi mental, psihopaţi, etc.[83]

De menţionat faptul că în timpul nazismului, euthanasia a devenit o adevărată „tehnică” medicală de exterminare. Utilizarea monoxidului de carbon şi apoi a Zyklon B–ului, gaze atât de toxice, a constituit o adevărată ucidere „omenească”, încât s-a pus legitima întrebare: care este poziţia şi rolul medicului în alegerea modalităţilor de suprimare a vieţii? Un psihiatru nazist, fiind întrebat dacă are procese de conştiinţă sau vise care să-l tulbure în urma asasinatelor la care asistase sau a destăinuirilor colegilor săi, a răspuns că el nu a omorât niciodată, iar calitatea de medic îi permite poziţia de „outsider”.[84]

În altă ordine de idei, în prezent a apărut o bogată literatură ce justifică şi cere aplicarea euthanasiei. Au luat fiinţă multiple societăţi civile ce pledează în favoarea euthanasiei, precum în Anglia, Societatea de Refuz a Tratamentului Leucemiilor. Legiferarea euthanasiei a avut loc în Olanda, cu aplicare pentru bolnavii incurabili, în lipsa unor alternative terapeutice, după o cerere conştientă şi repetată, avizată de medicul de familie şi cu verificarea medico–legală a întregului dosar. În Australia se adaugă monitorizarea actului prin computer, totul fiind reglat pentru o injecţie letală cu efecte de 30 de secunde. În Oregon se pretinde o cerere făcută cu obstinaţie, adică de cel puţin trei ori.[85] În replică, există şi o acţiune contra euthanasiei, plecându-se de la ideea sacralităţii vieţii şi a necesităţii de valorizare etico-religioasă a suferinţei umane. Conceptul drepturilor omului, ca o nouă ideologie etică, proclamă că viaţa e

[82] Dr. Alexandru Rusu, *Euthanasia*, în rev. Cultura creştină, nr.3/1914, p. 90
[83] C. Maximilian, o.c. p. 127
[84] Gh. Scripcaru şi colab., o.c. p. 194
[85] Idem, p.188

inalienabilă, sacră, unică şi inviolabilă atât fizic, cât şi spiritual. Constituțiile statelor lumii referă noțiunea de demnitate la viață şi nu la moarte. La fel şi mesajul medicinii este de a lupta pentru viață şi nu de a justifica moartea. După cum a declarat în 1987 Asociația Medicală Mondială, omorul din compasiune este contrar profesiunii medicale. Din punct de vedere moral, a lăsa bolnavul să moară din inițiativa medicului, este ca şi cum l-ai omorî.[86]

Legislația românească nu a avut poziție constantă față de euthanasie. Codul penal român din 1937 admite euthanasia cu condiția ca boala să fie incurabilă, actul să fie cerut în mod repetat, iar consimțământul să fie dat în condiții legale. Alte legislații prevedeau şi obligativitatea unei expertize, precum şi autorizarea din partea tribunalului.[87]

Actualul cod penal specifică prin art. 174 că administrarea unui medicament care provoacă moartea este „omor săvârşit cu intenție şi cu premeditare".

3.3.6. Neacceptarea euthanasiei active

Rezervele față de legiferarea euthanasiei active ca oprire medicală intenționată a vieții umane se referă sigur şi la fața ei ascunsă, la consecințele ce le-ar putea avea, la „implicațiile prevăzute şi neprevăzute, asasinate acoperite de lege, de la avort până la genocid. Suferința omului ar spori, panica ar deveni permanentă, mai ales pentru bătrâni şi infirmi, când întâlnirea cu medicul ar implica o probabilitate de moarte imediată; fie ea oricât de „euthanasiacă".[88]

Deşi susținut şi practicat, infanticidul nu poate fi nici el acceptat. A ucide copiii din milă, spre a-i scuti de suferință, fiindcă s-au născut monştri şi nu au nici o motivație a existenței, fiind toată viața o povară socială, nu poate fi legalizată. Mulți oameni de ştiință cer tot mai mult să se renunțe chiar la cuvântul „monstru", când e vorba de o ființă umană. Numai embriologia şi taratologia pot fi „fabrici de monştri". Şi într-adevăr, practicile medicale sunt atât de dezvoltate, încât pot rezolva cazuri delicate de malformații, de siameze, de handicapați, etc., încât mai întâi trebuie să se facă totul pentru salvarea copilului şi nu să i se aplice euthanasia.

Pe de altă parte, am văzut că partizanii euthanasiei motivau că aceasta ar fi un act de milă, mai precis „uciderea din milă". Mergând mai departe, s-ar putea spune că, într-o astfel de situație, euthanasia s-ar putea considera „o față văzută a iubirii creştine". Afirmația este însă falsă, fiindcă mila pornită din iubire nu ucide niciodată pe nimeni ! Ea salvează viața, încât ar fi greşit să fie pusă în folosul morții. „Mila – remarcă Orest Bucevschi – e prinsă adesea în fluiditatea sentimentului de o clipă, determinând şi fapte care pot apăsa o viață

[86] Ibidem, p. 188-189
[87] Ibidem
[88] M. Bănescu, o.p.c. 15

întreagă asupra conştiinţei. Ea are nevoie în faptele sale şi de luminile raţiunii, trebuind să ţină seama şi de cuprinsul altor obligaţii morale”.[89]

Eticienii ortodocşi au formulat mai multe temeiuri, pe baza cărora nu acceptă euthanasia activă.

Acestea sunt:

Viaţa umană, creată de Dumnezeu şi purtând chipul divin, e sfântă prin însăşi natura ei şi trebuie mereu respectată şi protejată ca atare.

Principiul slujirii cere ca momentul morţii şi cel al zămislirii să rămână în mâinile lui Dumnezeu; El singur e deasupra vieţii, a morţii şi a procesului morţii. Există o „vreme de a trăi şi o vreme pentru a muri”, iar acea vreme trebuie să rămână hotărâtă de Dumnezeu.

Trebuie făcut orice efort pentru refacerea pacientului până la un nivel optim al sănătăţii; viaţa pacientului îşi păstrează totuşi valoarea sa ireductibilă, chiar şi atunci când nu mai poate fi recâştigată întreaga sănătate.

Potrivit eticii ortodoxe nu poate fi justificată oprirea activă a vieţii omeneşti, chiar şi în cazurile de boală în stadiul final, însoţită de suferinţă grea. Aşadar, euthanasia activă, inclusiv sinuciderea asistată de medic este interzisă, indiferent dacă pacientul îşi exprimă sau nu dorinţa de-a muri, adică indiferent dacă există sau nu consimţământul său.[90]

3.3.7. Orthothanasia

Dacă euthanasia activă nu poate fi acceptată de pe poziţia eticii ortodoxe, euthanasia pasivă sau orthothanasia poate fără îndoială avea o motivaţie. Eticienii ortodocşi au stabilit că „În cazurile de boală aflate în stadiu final (unde procesul morţii este ireversibil, iar moartea iminentă), este totuşi permis ca susţinerea vieţii să înceteze, susţinere ce nu înseamnă mai mult decât o povară pentru pacient. În special în cazurile de „moarte cerebrală”, menţinerea pacientului prin sisteme de întreţinere a vieţii este imorală şi nu doar „inutilă”. Chiar dacă bolnavul, sub influenţa aparatelor, respiră şi-i bate inima, nu poate fi vorba în cazul morţii cerebrale, decât de un „cadavru care respiră”. Stanley Harakas, recunoscut unanim ca „decanul” eticienilor ortodocşi din SUA, a spus: „Când o dovadă mai mult decât suficientă susţine ipoteza că pacientul este bolnav în stare finală, medicul, pacientul, familia şi toţi ceilalţi implicaţi nu sunt obligaţi moral şi nu ar trebui să se simtă obligaţi să răspândească energie, timp şi resurse, într-un efort prost direcţionat de înfruntare a morţii... Folosirea medicamentelor, a operaţiilor chirurgicale, chiar şi a organelor artificiale este legitimă când există şansa întemeiată că acestea vor folosi la redarea, în timp util, a funcţionării normale

89 Euthanasia, în vol. *Prinos închinat patriarhului Nicodim cu prilejul împlinirii vârstei de 80 de ani*, Bucureşti, 1946, p. 115.

90 Pr. Prof. Dr. John Breck, *o.c.p.* 281–282.

sau aproape normale al întregului sistem al organismului. Folosirea lor e terapeutică. Cu toate acestea, există o limită etică în folosirea lor. Organele distincte pot fi ajutate artificial să funcționeze atunci când întregul sistem al organismului a încetat să funcționeze. Dar dacă nu există dovada unei activități a creierului în special, putem foarte bine spune şi din punct de vedere religios, că pacientul nu mai este în viață. Numai anumite organe funcționează. În acest caz, folosirea de mijloace artificiale pentru a întreține funcționarea organelor, este greşită”[91].

Orthothanasia este aprobată oficial şi de către forurile internaționale, încă din deceniul al VII-lea al secolului trecut. Astfel, Rezoluția Consiliului Europei precizează că în moartea vegetativă familia poate cere întreruperea reanimării. Autorizarea întreruperii reanimării se recomandă a fi făcută de comisii formate din jurişti, teologi, psihologi şi medici. Dar în definirea momentului morții trebuie să se țină cont numai de interesele bolnavului.

Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei, prin Rezoluția 779 /1976, stabileşte că scopul exclusiv al practicii medicale nu este numai acela de a prelungi viața, ci şi acela de a recunoaşte bolnavului „dreptul de a nu suferi inutil”.

La 20 aprilie 1977, Academia Elvețiană de Ştiințe Medicale a adoptat o directivă în conformitate cu care medicul, în cazul persoanelor ale căror afecțiuni evoluează inevitabil şi care nu ar mai putea fi conştiente, este liber să nu mai folosească nici una din resursele terapeutice apte să-i prelungească viața.

Pe plan jurisprudențial, decizia Curții Supreme a statului New-York din decembrie 1979, a avizat debranşarea aparatului respirator al unui bolnav în vârstă de 83 de ani, fără şanse de salvare.

Adunarea Medicală Mondială, în Declarația asupra fazei finale a bolii, adoptată în cea de a 35-a sesiune a Adunării Medicale din 1983, menționa că medicul se va putea abține de la orice tratament medical, dacă nimeni nu poate spera că acesta ar fi favorabil pacientului.[92]

Un alt aspect ce nu poate fi neglijat atunci când ne referim la orthothanasie se referă la autonomia pacientului. „Dacă pacientul aflat pe moarte a declarat, printr-un Testament al vieții, ori printr-un alt act referitor la îngrijirea sănătății, că nu doreşte folosirea de mijloace „extraordinare” care ar prelungi doar procesul morții, atunci suntem obligați moral să-i respectăm cererea. Acelaşi lucru este valabil în ce priveşte un „DNR” („nu resuscitați!”) ordin înregistrat pe fişa unui pacient. Principiul autonomiei pacientului presupune un astfel de respect din partea îngrijitorilor, a familiei şi a altora ce ar putea fi avizați, inclusiv tribunalele ; altfel cădem într-o formă de „paternitate”, care presupune că echipa medicală sau altă grupare este mai în măsură decât pacientul să ia decizii asupra îngrijirii sănătății şi a ceea ce este în interesul pacientului. Noțiunea tradițională de „paternitate” tindea să accentueze nevoile percepute ale pacienților, iar nu drepturile lor. Se presupunea că echipa de medici era într-o

[91] Idem, ibidem
[92] Gh. Scripcaru şi colab., o.c.p. 194–195v

poziție mai bună decât pacientul pentru a afirma acele nevoi şi, ca urmare, pentru a determina tratamentul cel mai potrivit. Cu dezvoltarea tehnologiei pentru susținerea vieții şi datorită valorilor contradictorii ale societății pluraliste, eticienii au propus o paternitate „slabă" sau limitată, care respectă nevoia de consimțământ informat (sau în cunoştință de cauză) din partea pacientului, recunoscând că, în anumite împrejurări, ar putea fi nevoie de intervenție pentru a opri pacientul să-şi facă rău sieşi (de ex. prin sinucidere). Respectul pentru libertatea personală sau pentru autonomie trebuie pus în echilibru cu interesul pentru rolul şi responsabilitățile pacientului în comunitatea socială, familială şi bisericească. Această grijă justifică unele forme limitate de paternitate. Cu toate acestea, o astfel de paternitate ar trebui să fie convingătoare, iar nu obligatorie.[93]

Un alt aspect legat de orthothanasie este cel al îngrijirii sufleteşti şi trupeşti a celui aflat în fața morții, spre a nu fi lăsat pradă deznădejdii şi disperării.

Sub aspect sufletesc, pe lângă însoțirea iubitoare din partea familiei şi a prietenilor, este nevoie ca „Biserica să-şi exercite funcția preoțească prin oferirea persoanei muribunde lui Dumnezeu, prin rugăciune, prin gesturi de iubire, de compasiune şi mijlocire în numele ei".[94]

Sub aspect fizic, se va avea în atenție calmarea durerilor provocate de boala aflată în stadiul ei terminal, ştiința medicală propune pentru pacientul care ireversibil şi grabnic se îndreaptă spre moarte, deshidratarea şi retragerea hranei. S-a constatat că în situația lipsei de hrană şi de apă, organismul activează azotemia, producând analgezice naturale, precum: endorfine, encefaline şi neurohormoni. Un cercetător arată că „imperativul tehnologic de a lăsa pacienții să moară în echilibru de electroliți şi bine hidratați e un grav deserviciu. Acesta serveşte doar la obținerea efectului sedativ al azotemiei. În consecință, nu numai că sporeşte percepția durerii, dar se adaugă, de asemenea, la agonia psihică a pacientului, care e ținut în stare de trezire, pentru a-şi da seama în orice clipă de situația lui disperată".[95] Un alt cercetător vine, în plus, cu precizarea că „hidratarea continuă duce la creşterea nivelului durerii şi a disconfortului trăit de către bolnavul aflat în faza terminală, ducând şi la complicații ale diferitelor funcții: renală, pulmonară, gastrointestinală".[96] Astfel, activitatea celulară încetează şi, în mod natural, apare coma şi moartea. Se impune însă, ca în cazul deshidratării să se urmărească starea membranelor mucoase ale pacientului. Acestea pot fi hidratate cu ajutorul cuburilor mărunte de gheață şi a tampoanelor de glicerină, special preparate în acest sens. Se impune, apoi, cuvenita atenție atunci când e vorba de absorbția morfinei şi a altor medicamente, că hidratarea este imperios necesară. Pe de altă parte, în numele demnității şi libertății umane,

93 J. Breck, o.c.p. 287
94 Idem, p.288
95 F.R. Arrams, MD, „Withholding treatment when death is not imminent", Geriatrie, vol. 42, 5 mai 1987, p.77-84, după J. Breck, o.c.p. 297
96 Paul C. Rousseau, MD, How Fluid Deprivation Affects the Terminally", R.N., ian 1991, p.73–76. după J. Breck, o.c.p. 297

orice bolnav în stadiul terminal, trebuie să primească la cerere hrana şi apa necesară, chiar dacă în prealabil a semnat un Testament al vieţii prin care respingea toate măsurile de susţinere a vieţii.[97] Iar pentru ca pacientul muribund să nu fie copleşit de anxietate şi de disperare, atunci când, neputând să-l mai ajute, echipa medicală de retrage, Biserica trebuie să se apropie şi să-l asiste, întărindu-i credinţa şi încrederea în dragostea lui Dumnezeu, care niciodată nu-l va părăsi.

În concluzie, dincolo de toate aceste discuţii, „singura euthanasie (moarte bună) pentru creştin este paşnica acceptare a sfârşitului vieţii sale pământeşti, cu credinţa şi încrederea în Dumnezeu şi în promisiunea învierii."[98]

3.4. Suicidul – păcat strigător la cer şi păcat împotriva Duhului Sfânt

Suicidul sau sinuciderea, ca luare sau curmare a propriei vieţi printr-un act de voinţă liberă, este socotit ca un drept al persoanei de a dispune de propriul său corp.

Suicidul a fost interpretat sub aspect etic, de-a lungul istoriei, fie ca **laşitate** în faţa vieţii, fie drept **curaj şi demnitate în a depăşi dezonoarea şi umilinţa**.

Având implicaţii sociale cu consecinţe multiple, suicidul a intrat în preocupările sociologilor, juriştilor, psihologilor, filosofilor, literaţilor şi, nu mai puţin, se află în atenţia teologilor şi a Bisericii.

Interesul lumii pentru suicid este dovedit şi prin aceea că s-a deschis chiar o **Societate Internaţională de Suicidologie**. Susţinătorii suicidului fac tot mai mult caz de **dreptul persoanei de a dispune de propriul său corp**, ca mod de exprimare a libertăţii şi a responsabilităţii sale în lume. În SUA există **Societatea Hemlock,** cu tendinţa amăgitoare de a „instituţionaliza" sinuciderea, ca un mod de a sfârşi viaţa în pace şi cu demnitate. S-a pus chiar în mişcare, în scopuri suicide, „**maşina morţii**", de către medicul Jack Kevorkian. Pentru cei ce vor să se sinucidă, tot în SUA, au fost create aşa-zisele „**case de plecare**", respinse însă de cealaltă parte a lumii.

Spre a ne face o imagine asupra practicii sinucigaşe, Hristu Andrutsos ne prezintă după Morelli, o statistică din **Italia** secolului al XIX-lea, privind numărul mereu crescând al suicidurilor. Astfel, se arată că la un milion sunt cazuri de sinucidere aparţinând următoarelor clase sociale: 618 oameni de ştiinţă, 218 avocaţi şi judecători; 355 învăţători şi pedagogi; 201 din lumea medicală; 324 din administraţia publică; 80 din industrie; 277 din comerţ şi 27 dintre agricultori. În **Franţa,** numărul celor care s-au sinucis a urcat de la 54 la150 /milion.

97 J.Breck, o.c.p. 399
98 Idem, p.282

Pe clase, sinuciderea raportată la un milion se prezintă astfel: 83 servitori; 159 din industrie; 93 din transporturi şi comerţ; 510 din aşa-numitele profesiuni libere şi 111 dintre agricultori. În **Prusia,** numărul sinucigaşilor a crescut de la 70,2 la 170,5; iar în **Europa** întreagă, numărul sinucigaşilor se ridică anual la 50.000 – 60.000, iar totalitatea celor care s-au sinucis în **lumea întreagă,** într-un deceniu, mai precis, între 1881–1893 se ridică la 454689.[99]

Se apreciază că populaţia sinuciderilor creşte paralel cu vârsta. Bătrânii trecuţi de 85 de ani se sinucid de 13 ori mai des decât tinerii. Explicaţiile sunt multiple, începând cu depresiunile endogene (30%) până la incapacitatea morală de a accepta îmbătrânirea (25%). Bătrânii se sinucid tăcut, mai ales când, internaţi în cămine de către familiile lor, au ajuns la certitudinea că sunt complet inutili. După bătrâni, urmează bolnavii cronici, părăsiţi şi apăsaţi până la insuportabil de însingurare. Urmează apoi toxicomanii. S-a remarcat că frecvenţa sinuciderilor creşte în perioadele de crize economice. În fine, se reţine faptul că cei mai mulţi care se sinucid sunt bărbaţii şi nu femeile; şi mai ales în perioadele de vară decât iarna.[100]

Pe de altă parte, codul penal incriminează pe cel ce determină sau înlesneşte sinuciderea (art. 179), iar Biserica îl exclude pe sinucigaş din comuniune, considerând că, de fapt, el s-a autoexclus prin însăşi fapta sa.

3.4.1. Cauzele suicidului

Cauzele care determină suicidul sunt multiple şi evidente tuturor. Ele sunt variate ca viaţa însăşi.

1. Suicidul poate fi generat de un eşec de ordin şcolar, profesional, familial (decepţii în dragoste, divorţ, maltratări), economic (şomaj, faliment).

2. Suicidul poate fi efect al refuzului de a primi transfuzie de sânge atunci când situaţia o impune.

3. Suicidul poate apărea ca protest faţă de puterea de stat, concretizat prin „greva foamei” sau, ceva mult mai dur, prin protestul manifestat prin „a-ţi da foc în public”.

4. Suicidul poate fi cauzat de tratamentele abuzive din penitenciare sau prin aplicarea torturilor în cazul instrumentării unui proces.[101]

5. Suicidul poate fi întâlnit şi ca protest în cazul unei sentinţe nedrepte, spre demonstrarea eroică a nevinovăţiei.

6. Suicidul ca incapacitate morală de a suporta condamnarea la moarte, meritată sau nemeritată.

---

[99] *Sistem de morală*, trat. Dr. Ioan Lancrănjan şi Prof. Ermis Mudopoulos, Sibiu, 1947, p. 181–182

[100] Constantin Maximilian, *Drumurile speranţei*, Bucureşti 1989, p.126

[101] Gh. Scripcaru şi colab., o.c.p. 195–196

7. Suicidul — ca euthanasie în cazul bolilor incurabile, ale căror dureri devin insuportabile.

8. Suicidul poate fi şi consecinţa mustrărilor de conştiinţă şi a deznădejdii care sufocă viaţa sufletească, cum a fost cazul lui Iuda.

9. Pe lângă aceste forme de suicid, întâlnim şi **sinuciderea promovată** “**pe firmă religioasă**”, cum a fost în 1979/1980 secta sinucigaşă din Guiana, unde sute de oameni au acceptat să renunţe la viaţă. Două decenii mai târziu, în 1997, secta numită “Poarta Paradisului” a determinat, la San Diego, 39 persoane să se sinucidă.

10. Ne putem referi la acceptarea sinuciderii şi ca expresie a **eroismului moral creştin**. Este cunoscut faptul că fecioarele creştine atât de mult ţineau la castitate, încât preferau sinuciderea când era vorba de un act de violare îndreptat contra lor. Sfântul Ambrozie laudă în acest sens pe Sfânta Pelaghia, care, spre a nu fi violată s-a înecat.

11. Prin secolele XIII–XV apare la samuraii japonezi obiceiul **sinuciderii eroice** numit **harakiri** (sau seppuku), ceea ce înseamnă “a-şi spinteca burta”. Samuraii, ca şi conducători militari, exaltând ideea de onoare şi de sacrificiu pentru Suveran, dispreţuiau total moartea. Când s-a pus problema să evite umilinţa captivităţii, spre a demonstra fidelitatea faţă de stăpân sau, pentru a protesta contra unei atitudini de nedreptate venită din partea unui superior, a apărut această sinucidere eroică apreciată şi admirată de toţi.[102]

12. Suicidul, **ca act patriotic**, afost promovat de şintoismul japonez în cel de-al doilea război mondial, pentru biruinţa Axei. Este cunoscut sacrificiul aviatorilor voluntari, numit “**kamikase**” (vânt divin). Acelaşi “vânt divin” mai înainte a înecat pe mări flota lui Genghis-Han, când se apropia de coastele Japoniei.[103]

13. În ultimul timp apar tot mai multe **atentate sinucigaşe teroriste**, care determinând distrugeri şi tensiuni pe plan mondial, atrag acţiuni militare contra lor.

3.4.2. Suicidul şi instinctul de conservare a vieţii

În fabula intitulată „**Bătrânul şi moartea**”, Esop relatează cazul unui bătrân, care, sleit fiind de puteri, ducea o povară de lemne. La un moment dat, apăsat de greutatea lemnelor, aruncă povara şi cheamă moartea. Când aceasta apăru şi întrebă de ce a fost chemată, bătrânul răspunse: ca să-mi duci tu povara. Fabula ne învaţă – spune Esop – că orice om îşi iubeşte viaţa, oricât de nenorocit ar fi!

Fabula mărturiseşte o evidenţă: viaţa ne este dată spre a fi trăită. Omul este legat instinctiv de viaţă. Instinctul de conservare a vieţii este înscris în adâncul onticului uman şi

[102] Ovidiu Drîmba, Istoria culturii şi civilizaţiei, vol. I, Bucureşti, 1984, p. 386

[103] Z. Vasilienova, Le nationalisme japonais et la seconde gučrre mondiale, în “La pensée, nr. 128, august, 1966, p. 102–118

datorită lui muritorii primesc impulsul vieții, oricâte piedici se ridică împotriva ei. Acesta reprezintă energia care angajează puterile sufleteşti şi fizice ale omului de a depăşi vicisitudinile ce-i apar în față, spre a-şi împlini menirea sa. Suicidul este înfrângerea acestui instinct natural, motiv pentru care nu poate fi admis ca act cerut de natura umană. Este o **auto-crimă** sau crimă împotriva naturii. În astfel de situații, omul cade sub condiția animalelor, care se conduc în chip necesar de instinctul de conservare a vieții individuale şi a speciei. Unii evoluționişti susțin că şi animalele au pornirea spre sinucidere, precum câinele care moare la mormântul stăpânului său, prezentat cu atâta duioşie de Grigorie Alexandrescu în poezia «Câinele soldatului»: „…Iar în dimineața aceea viitoare, / Pe când se deşteaptă omul muncitor, / Zăcea lângă groapă, mort de întristare, / Câinele Azor!”. Dar aici nu e vorba de sinucidere ca act conştient şi liber, provocat cu deliberare, ci de ataşamentul față de stăpân, care întrece necesitatea hranei.[104] Poetul a vrut doar să ilustreze acel „**semper fidelis**” al animalului, ca motiv de stimulare a sentimentelor umane, ce se cer a fi puse în aplicare în toată profunzimea lor.

3.4.3. Suicidul în antichitate

Suicidul a existat din timpuri imemoriale, de când omul nu şi-a mai putut suporta viața, din diferite pricini mai mult sau mai puțin întemeiate. Popoarele antice civilizate, precum grecii şi romani, au avut atitudini contradictorii față de suicid. Era o vreme când l-au condamnat, considerându-l greşeală groaznică împotriva cetății, neadmițând nici înmormântarea legală a sinucigaşului. A urmat, apoi, o altă vreme cu altă mentalitate, potrivit căreia suicidul era socotit act de eroism şi demnitate. Şi atunci foarte mulți oameni din toate categoriile sociale, fie din laşitate, fie din curaj, spre a-şi „salva” onoarea atunci când viața le era în pericol, au ales suicidul…

Pe plan filosofic, sinuciderea a fost combătută cu hotărâre de către Platon şi Aristotel, dar susținută cu multă dârzenie de către stoici, care i-au făcut „nume bun” prin însăşi exemplul personal.

Platon, de pildă, spunea despre suicid că „**nu este un lucru îngăduit**” (Phaidon 61c), având în vedere faptul că în Atena acelor vremi, sinucigaşii se situau în categoria criminalilor şi, nu numai că nu aveau dreptul la funeralii, ci cadavrul era izolat, iar incinta funerară era lipsită de orice fel de podoabe (Legi 873 d). Iată şi cuvintele filosofului: „…Şi nu-i aşa că şi tu, dacă vreuna din făpturile care îți aparțin ar încerca să se omoare fără încuviințarea ta, te-ai mânia pe ea şi, dacă ți-ar sta în putință, ai pedepsi-o?” (Phaidon 62 c). Dintre pedepsele aplicate sinucigaşilor era şi aceea a tăierii mâinii drepte.

Aceeaşi atitudine de condamnare a suicidului ne-a rămas şi din partea lui Aristotel: „Cine se omoară pe sine din mânie, făptuieşte aceasta împotriva rațiunii drepte, ca atare el

[104] o.c.p. 181

făptuieşte o nedreptate. Dar pe cine nedreptăţeşte, dacă nu cetatea…” (E.N. 1138a 10). Pentru înţeleptul din Stagira, sinuciderea nu este un act de curaj, ci de laşitate: „A muri pentru a evita sărăcia sau dragostea sau ceva dureros, nu este dovadă de curaj, ci mai mult de laşitate; că este o slăbiciune a spiritului să eviţi greutăţile. Numai muritorii superficiali, neputând să suporte chinul, îşi ridică viaţa”. (E.N. 1116a 13).

Pe de altă parte, la polul opus, erau **stoicii**. Aceştia, pornind de la idealul libertăţii de afirmare a omului ca fiinţă raţională, spun ca atunci când nu-şi poate împlini acest ideal, va fi salvat de curajul sinuciderii. Cicero preciza apoi că sinuciderea se face cu intervenţia zeului, care va oferi „causam justam” (motivul valid) pentru săvârşirea faptei. Atunci, „cu siguranţă înţeleptul va trece bucuros de la întunericul de aici, spre lumina de dincolo” (Tusc. Disp. I, 74). Această concepţie şi-a găsit o vastă accepţie în lumea antică, fiindcă oferea speranţa nemuririi şi nu puţini au fost cei care au devenit victimele suicidului.

3.4.4. Aspecte ale suicidului în filosofia şi literatura modernă

David Hume, în „Essay on suicide”, arată că moartea voluntară nu este o violare a datoriilor faţă de Dumnezeu, nici faţă de aproapele şi nici faţă de sine însuşi, fiindcă sinuciderea reprezintă puterea omului exercitată asupra sa însuşi, ca un act liber, este motivată de faptul că prin suicid nu sunt lezate întru nimic drepturile stăpânirii divine, deoarece omul posedă trupul ca pe o proprietate a sa, de care are dreptul să dispună după cum voieşte… D. Hume, în afirmaţia sa, nu face deosebirea între dreptul de stăpânire şi dreptul de folosinţă. Omul are dreptul asupra trupului său, dar nu spre a-l distruge, ci spre a-l păstra, a-l îngriji,[105] a-l perfecţiona, aşa cum, de altfel, natura însăşi îi impune. Sfântul Apostol Pavel poate face, în acest context, fireasca constatare: „Căci nimeni nu şi-a urât vreodată trupul, ci îl hrăneşte şi îl încălzeşte, precum şi Hristos Biserica” (Efeseni 5, 29).

La rândul său, **Albert Camus**, în cap. „Absurdul şi sinuciderea” din „Mitul lui Sisif”, spune: „Nu există decât o singură problemă filosofică cu adevărat importantă: **sinuciderea**. A hotărî dacă viaţa merită sau nu să fie trăită, înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei… Oamenii se sinucid fiindcă viaţa nu merită să fie trăită, iată, fără îndoială un adevăr – nefecund totuşi, pentru că e un truism… îmi iau aici libertatea să numesc sinucidere filosofică atitudinea existenţialistă… Pentru existenţialişti, negaţia este Dumnezeul lor. În înţelesul cel mai exact, acest Dumnezeu nu se susţine decât prin negarea raţiunii umane”.

105 Hr. Andrutsos, o.c.p. 185

3.4.5. Suicidul în Sfânta Scriptură

Legislația Vechiului Testament nu face nici o referire la sinucidere. Cărțile **canonice** amintesc doar 5 cazuri:

1. Despre **Abimelec** se spune că după ce i-a fost spart capul cu o bucată de piatră, pentru a nu cădea în ruşine, spunându-se despre el că „a fost ucis de o femeie”, a chemat pe purtătorul său de arme să-l ucidă. (Judecători 9, 51–55).

2–3. Regele **Saul**, învins în lupta cu filistenii, a cerut purtătorului de arme ca să-l ucidă, pentru a nu ajunge de batjocora duşmanilor. De teamă, purtătorul de arme refuză. Atunci Saul se aruncă în propria-i sabie. La fel a făcut şi purtătorul de arme. (I Regi 31, 1–5).

4. După ce **Ahitofel** eşuează în conspirația îndreptată contra regelui David, „s-a dus la casa sa şi şi-a făcut testamentul în folosul casei sale, apoi s-a spânzurat şi a murit şi a fost înmormântat în cetatea tatălui său” (II Regi 17, 23).

5. **Zimri,** omorându-l pe rege, a domnit doar 7 zile în Tirța. Israeliții revoltați şi-au ales rege pe Omri, mai-marele oştirii şi au înconjurat cetatea unde domnea Zimri. „Când a auzit Zimri că cetatea este luată, s-a dus în odaia din fund a casei domneşti şi a dat foc casei domneşti, în care era şi a pierit” (III Regi 16, 15–18).

În cărțile **deuterocanonice** este relatat un singur caz. Pentru sentimentul său patriotic şi pentru faptele sale de vitejie, **Razis** este urmărit de duşmani, cu intenția de a fi ucis, „socotind că de-l va prinde va face foarte mare durere iudeilor. Şi când gloata de ostaşi, vrând să ia turnul unde se ascunsese Razis, bătea în uşi şi poruncea să aducă foc să aprindă uşile, atunci Razis, aproape să fie prins, singur s-a junghiat cu sabia, vrând mai bine să moară în cinste, decât să se supună păgânilor şi împotriva cinstei sale să pățească ocări nevrednice…” (II Macabei 14, 37–46).

În **Noul Testament** avem doar un singur caz, pe cel a lui Iuda, care s-a spânzurat (Matei 27, 3–5).

Din aceste cazuri relatate în Sfânta Scriptură reiese clar că suicidul a fost provocat fie ca laşitate (incapacitatea de a suporta urmările faptei comise), fie ca act de cinste şi demnitate patriotică, fie ca mustrare a conştiinței, cum a fost cazul lui Iuda.

Mai dificilă este problema pe care au pus-o unii teologi în discuție şi anume că Sfântul Apostol Pavel ar prefera suicidul pentru a ajunge cât mai curând în comuniunea veşnică cu Hristos cel înălțat în slava Tatălui. Se invocă în acest sens cuvintele Apostolului: „Pentru mine moartea este un câştig, iar viața este Hristos” (Filipeni 1, 21-23). Se susține că poziția exprimată aici ar fi confirmată şi de alte texte. De pildă, în Romani 8, 38–40 citim: ”…Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața… nu va putea să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este în Hristos Iisus, Domnul nostru”. La fel, în II Corinteni, 5, 1-8 stă scris: „…Căci, de aceea şi suspinăm, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer… Căci,

fiind în acest cort, suspinăm îngreuiaţi, … pentru ca ceea ce este muritor să fie înghiţit de viaţă… Avem încredere şi voim mai bucuros să plecăm din trup şi să petrecem cu Domnul”.[106]

Evident, în aceste texte, ca şi în altele de acest fel, ideea forte constă în dorinţa arzătoare a apostolului de a fi într-o comuniune veşnică şi totală cu Hristos, eliberat de orice bariere sau impedimente care ar putea stagna sau chiar umbri acest deziderat. Dar Apostolul nu oferă elemente de discuţie asupra sinuciderii, ca o cale care ar împlini acest scop. Dacă ar fi întreprins vreo pledoarie în favoarea suicidului, s-ar fi cuvenit să fi fost primul care să-şi pună în aplicare propovăduirea sa. Ori, el emite regula că „prin multe necazuri trebuie să intrăm în împărăţia lui Dumnezeu” (Fapte 14, 22). Apostolul ştie că împărăţia lui Dumnezeu se ia prin luptă şi numai cei ce se străduiesc ajung la ea. El scrie în acest sens lui Timotei: „Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârşit, credinţa am păzit. De acum mi s-a gătit cununa dreptăţii pe care mi-o va da Domnul, judecătorul cel drept, în ziua aceea; şi nu numai mie, ci şi tuturor celor care vor fi iubit arătarea lui” (II Timotei 4, 7–8). În acest context, sinuciderea apare, în mod evident, ca o dezertare laşă, chiar ca un refuz de a-ţi duce crucea până la capăt cu curaj şi demnitate. Creştinul, **ca atlet al lui Hristos**, are menirea ca neîntrerupt să alege spre ţinta chemării celei de sus (Filipeni 3, 13–14).

La mântuire, ca scop final al vieţii, se ajunge printr-o activitate susţinută şi nu printr-un act de autodistrugere. Îndemnul apostolic este foarte clar: „lucraţi cu frică şi cu cutremur la mântuirea voastră” (Filipeni 2, 12); spre a confirma cuvintele Domnului: „Împărăţia lui Dumnezeu se ia cu asalt şi numai cei ce dau asaltul o cuceresc” (Matei 11, 12). Aceasta înseamnă că împărăţia lui Dumnezeu se cucereşte prin lupta împotriva obstacolelor de tot felul, de la puterile întunericului, până la ispitele şi patimile de care permanent trebuie să ne debarasăm.

În acest context, s-ar putea eventual pune în discuţie faptul că în epoca apostolică şi post apostolică, precum şi în timpul care a urmat acesteia creştinii manifestau dorinţa arzătoare de a fi în comuniune veşnică cu Hristos, fiind în aşteptarea parusiei sau acceptând cu entuziasm martiriul. Dar aceasta nu însemna întru nimic suicid. Sfântul Iacob îndeamnă în acest sens: „Deci fiţi îndelung răbdători, fraţilor, până la venirea Domnului. Iată, plugarul aşteaptă roada scumpă a pământului, îndelung răbdând, până ce primeşte ploaia timpurie şi târzie. Răbdaţi, dar şi voi îndelung şi întăriţi-vă inimile, căci venirea Domnului s-a apropiat” (Iacob 4, 7–8). Îndemnul creştin este în direcţia întăririi inimii prin răbdare şi nu de suprimare a vieţii datorită slăbiciunii şi a lipsei de răbdare.

Prin urmare, comuniunea veşnică cu Hristos nu poate fi interpretată în nici un caz ca o dorinţă agresivă faţă de noi înşine, ci ca o răsplată obiectivă venită din partea lui Dumnezeu şi

[106] A.J. Droge: „Mori Lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide”, în Novum Testamentum, XXX, 3 / 1988, p. 263-286. Cel mai cuprinzător studiu modern dintr-o perspectivă bibilică şi patristică este semnat de A.J. Droge şi J. D. Taylor, A.Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity, San Francisco, 1992.

acordată numai acelora care în luptă cu ispita şi cu toate vicisitudinile vieții, rămân biruitori prin harul lui Hristos: „Fericit bărbatul care rabdă ispita, căci fiind încercat va lua cununa vieții, pe care a făgăduit-o Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El” (Iacob 1, 12).

În sfârşit, autorul Apocalipsei ne îndeamnă stăruitor: „Fii credincios până la moarte şi îți voi da cununa vieții” (Apocalipsa 2, 10). Acest îndemn spulberă orice posibilitate de a lua în considerație suicidul spre a ajunge în veşnica comuniune cu Hristos cel înălțat la cer, de-a Dreapta Tatălui.

3.4.6. Atitudinea Bisericii față de suicid

Fără îndoială, martiriul a însemnat un act de curaj şi dăruire pentru ideal. Ca jertfă de sine pentru Hristos, martiriul a însemnat vitejie şi biruință. Nu despărțirea de această viață trupească i-a îndemnat pe primii creştini spre martiriu, ci credința lor fermă şi iubirea lor de neclintit față de Hristos. Din nefericire însă au apărut şi falşi mărturisitori, care de-a dreptul provocau martiriul, nu ca pe o jertfă de totală dăruire lui Hristos, ci ca glorificare a lor. Dar încă dintru început, Biserica a refuzat o astfel de sfințenie… Cu toate astea, unii ca aceştia nu au încetat să apară, astfel încât, pe la sfârşitul secolului al IV-lea, în **Apusul creştin**, Fericitul **Augustin**, episcop de Hippo, a luat atitudine față de pretinşii martiri aparținători sectei şi ereziei donatiste. Faptul că aceştia îşi chiar curmau viața, episcopul de Hippo şi teologii occidentali care au urmat au socotit sinuciderea ca fiind „hulă împotriva Duhului Sfânt” şi ca urmare, păcat de neiertat de Dumnezeu[107].

Cam în acelaşi timp, în **Răsăritul creştin**, patriarhul **Timotei al Alexandriei** (381–385) a emis un canon prin care declara sinuciderea ca act liber şi deliberat, fiind un păcat atât de grav, încât îl exclude pe făptuitor din comuniunea eclezială, iar Biserica îşi declină orice atitudine favorabilă față de unul ca acesta. Iată conținutul **canonului 14 al lui Timotei al Alexandriei**: „**Întrebare**: «Dacă cineva nefiind în minți ridică mâna asupra sa sau se aruncă în prăpastie, să se facă pentru el vreo aducere sau nu? **Răspuns**: În privința acestuia clericul trebuie să lămurească dacă a făcut aceasta cu adevărat fiind ieşit din minți. Căci de multe ori rudeniile celui ce a pătimit aceasta, vrând să obțină aducerea jertfei şi rugăciune pentru el, mințesc şi zic că nu era în minți. Uneori însă a făcut aceasta din cauza tratamentului jignitor al oamenilor sau altminteri oarecum din scârbă şi pentru aceasta nu trebuie să se aducă jertfă; că însuşi de sine ucigaş este. Deci clericul negreşit trebuie să cerceteze cu deamănuntul, ca să nu cadă în osândă»”.

Sub influența acestui canon, s-a hotărât că atunci când sinuciderea este săvârşită ca act liber şi rațional, celui în cauză i se va refuza orice rugăciune şi orice fast de înmormântare, precum şi orice pomenire la Sfânta Liturghie sau cu alt prilej.

[107] Pr. Prof. Dr. John Breck, *o.c.*p. 336–337

De acum, din secolul al IV-lea, poziția Bisericii față de suicid va deveni fermă, atât sub aspect liturgic, cât şi etic, toți teologii punând fapta la stâlpul infamiei. **Şi nu nemotivat**. Motivul pentru care Biserica condamnă suicidul rezidă în faptul că trupul deopotrivă cu sufletul constituie creația lui Dumnezeu. Şi precum Dumnezeu este atotsfânt, tot ceea ce exprimă voința lui Dumnezeu poartă pecetea sacralității. Pe de altă parte, sacralitatea trupului este dată şi de faptul că el nu este o simplă posesie autonomă, ci darul lui Dumnezeu, față de care trebuie să avem responsabilitatea cuvenită. Darul lui Dumnezeu trebuie chivernisit spre sfințenia Lui, prin participarea la viața divină. Trupul nu poate fi distrus ca o simplă posesie față de care poți chiar şi abuza… Iată cuvintele Apostolului: „…Sau nu ştiți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt… şi că nu sunteți ai voştri?… Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru şi în duhul vostru care sunt ale lui Dumnezeu" (I Corinteni 6, 19–20).

Drept urmare „nimeni dintre voi nu trăieşte pentru sine şi nimeni nu moare pentru sine. Căci dacă trăim, pentru Domnul trăim, iar dacă murim, pentru Domnul murim; deci şi dacă trăim şi dacă murim, ai Domnului suntem. Căci şi Hristos spre aceasta a murit şi a înviat şi a trăit, ca să domnească şi peste cei morți şi peste cei vii" (Romani 14, 7–9). Privit în lumina acestor cuvinte, suicidul ca pierdere a încrederii în Dumnezeu reprezintă o totală înstrăinare de El.

Pe de altă parte, luând trup omenesc ca al nostru, Fiul lui Dumnezeu a sfințit pe cruce firea noastră, deopotrivă sufletul şi trupul deschizându-le perspectiva veşnică a comuniunii cu Dumnezeu. În această situație, noi ne naştem cu trup firesc, dar menirea acestuia este aceea de a se transforma în trup duhovnicesc: „Se seamănă trup firesc, învie trup duhovnicesc. Este trup firesc, este şi trup duhovnicesc. Aşa s-a scris: „s-a făcut omul cel dintâi, Adam suflet viu; iar Adam cel de pe urmă duh de viață făcător" (I Corinteni 15, 44–45).

De aici rezultă că **persoana umană formează o entitate psihosomatică indivizibilă, cu menirea înduhovnicirii ei integrale (trup şi suflet) în comuniunea veşnică a lui Dumnezeu**. Prin suicid, ca act conştient şi liber, această unitate dintre suflet şi trup se destramă, iar odată cu ea, menirea spirituală a omului îşi pierde sensul de a exista. Pentru acest motiv, prin suicid se săvârşeşte cu voie liberă păcatul ruperii din comuniunea lui Dumnezeu, rămânând în afara harului Său şi a sfințeniei Bisericii Sale.

3.4.7. Suicidul între nebunie şi responsabilitate

După cum am văzut, răspunsul dat prin canonul 14 al patriarhului Timotei al Alexandriei cerea clerului să cerceteze amănunțit cazul de suicid şi să răspundă dacă fapta a fost săvârşită ca efect al nebuniei sau ca act de voință liberă, rațională şi responsabilă.

Vom pune în discuție tocmai acest aspect, adică în ce măsură suicidul este act conştient şi liber şi, prin urmare responsabil, urmărind poziția spiritualității creştine, cea medicală, cea psihologică şi cea sociologică.

1. Sub aspectul **spiritualității creştine** suicidul este considerat un act al lipsei de credință şi de încredere în pronia divină. Suicidul este act al revoltei contra lui Dumnezeu ca şi Creator şi Răscumpărător. Datorită faptului că suicidul este o faptă ireversibilă, neexistând posibilitatea căinței, nu există nici posibilitatea iertării din partea lui Dumnezeu. Socotindu-l ca o „totală lipsă de credință”, ca o înstrăinare şi ruptură definitivă de Dumnezeu, S. Bulgakov socoteşte suicidul ca blasfemie față de Dumnezeu, iar pe cel ce-şi ia viața ca pe un „descendent spiritual al lui Iuda trădătorul, respingându-l pe Dumnezeu şi fiind respins de Dumnezeu”[108].

Prin urmare, sub aspect spiritual, suicidul este considerat faptă abominabilă, ce se datorează „slăbiciunii morale” provocate de păcat.

2. Dat fiind faptul că persoana umană este o entitate psihosomatică ireversibilă, **medicinii şi psihologiei** le revin sarcina şi datoria de a studia aspectul psihic şi somatic al sinuciderii.

Cercetătorii în domeniu au stabilit că suicidul se datorează unei „depresii majore recurente” şi a unor „tulburări de stress post-traumatic”, cărora omul le devine victimă. Apar în organism anumite impulsuri de autodistrugere, datorită unor procese chimice şi fiziopatologice. Astfel, victima este mai degrabă pacient, care trece prin următoarele stări psihice. Mai întâi apar sentimente de tristețe şi de tulburare, urmate de mânie şi apoi de speranță. Înclinația spre sinucidere apare odată cu transformarea „speranței” în disperare.

Cauzele care fac această trecere sunt de ordin neurologic, chimic, genetic, endocrin, etc.

1. Sub aspect **neurologic şi chimic**, suicidul poate fi determinat de slăbirea **neurotransmițătorilor**, care afectează ganglionii de bază (cum este şi în cazul bolii lui Parkinson), fapt care atrage după sine o scădere a **cantității de dopamină**. Cantitățile scăzute de serotonină din organism şi ale unor acizi înrudiți cu ea, creează mai întâi stări de agresivitate şi impulsivitate, care îndreptându-se împotriva propriei persoane, duc la depresia patologică, ce degenerează în suicid.

2. Factorii **hormonali** vizează în special sindromul pre-menstrual şi disfuncția glandei tiroide.

3. Cercetările ştiințifice de necontestat au pus în evidență comportamentul de autodistrugere ca **factor genetic** existent, dacă nu în familie, în istoria ei.

4. S-au semnalat la veteranii războiului din Vietnam apariția unor traume psihice manifestate sub forma unor confuzii între sentimentul respectului față de sine şi cel al vinovăției şi mâniei ofensive, în sensul că neputându-şi manifesta mânia față de duşman, înăbuşind-o în

---

108 J. Breck, o.c.p. 339

sine, îi devine țintă prin autodistrugere. Aceasta apare necontrolată, în sensul că „ucide doi oameni”: pe sine fizic, iar pe celălalt emoțional, ca obiect al ostilității ei.

5. Cauzele **morale**, precum alcoolismul, consumul de droguri, abuzul sexual, creează stări impulsive de autodistrugere. Pe de altă parte, se poate ajunge şi la stări decompensatorii privind energia fizică şi sufletească, conducând spre epuizări depresive, care în cele din urmă degenerează în depresii de autodistrugere.

6. **Sociologia** a demonstrat că 91% din cazurile de tentativă la sinucidere sau de sinucidere. Provin din mediile familiale haotice. La acestea se adaugă stările depresive produse de pierderea unor persoane dragi în intervale scurte de timp, cum ar fi: pierderea ambilor părinți, a soțului (soției), a copiilor, a prietenilor. Sentimentul existențial al lipsei suportului social aduce însingurarea depresivă şi ucigătoare.

Importanța factorului social în sinucidere a determinat pe celebrul sociolog francez E. Durkeim, să spună încă în 1897că suicidul nu poate fi considerat produsul voinței libere, ci mai mult, poate avea cauze sociale.[109]

Din cele până aici tratate vedem că suicidul ca auto-crimă şi blasfemie față de Dumnezeu Creatorul şi Răscumpărătorul, prin pierderea încrederii în pronia cerească şi-n iubirea salvatoare ce se oferă omului prin jertfa lui Hristos, constituie un păcat grav. Ca păcat, suicidul intră atât în categoria **păcatelor strigătoare la cer** (autocrimă), cât şi în categoria **păcatelor împotriva lucrării mântuitoare a Duhului Sfânt, întrucât fiind ireversibil, nu poate fi iertat de Dumnezeu în urma actului de căință.**

Urmărind însă cauzele care-l provoacă, suicidul aparține mai mult medicinii, psihologiei şi sociologiei, decât spiritualității. De cele mai multe ori omul este victima impulsurilor sale de autodistrugere. De fapt însăşi „slăbiciunea morală” şi păcatul, care îl generează sub aspect spiritual, au cauze adânci ce rezidă în structura psihosomatică a omului, ce nu-i oferă posibilitatea de revenire de sub apăsarea distrugătoarelor stări depresive. În felul acesta, sinucigaşul este mai degrabă **pacient decât inculpat**.

Având în vedere faptul că iubirea lui Hristos înclină totdeauna spre păcătos, ar fi bine ca, neacceptând păcatul, să-l oferim totuşi pe păcătos milei lui Dumnezeu. Părintele profesor John Breck arată că „sinuciderea e o tragedie ce ne implică pe fiecare din noi ca mădulare ale unui singur Trup. Şi, într-o oarecare măsură, răspunderea ei cade asupra noastră, a tuturor… în lumina acestei evidențe, trebuie să regândim abordarea atât a celor care se sinucid, cât şi a celor care suferă cel mai mult datorită morții lor. Poate a sosit vremea creării unei slujbe liturgice care ar permite înmormântarea sinucigaşilor… ceva analog cu slujba de pocăință în cazul recăsătoririi celui divorțat”.[110]

Împărtăşind întru totul această părere, concluzionăm împreună cu acelaşi distins profesor, arătând că „responsabilitatea Bisericii în astfel de cazuri este de a-l accepta atât pe

109 Ibidem, p.341–347
110 Ibidem, p. 345–346

cel decedat, cât şi pe cei mai răniți de această moarte tragică şi să-i dăruiască şi pe aceştia milei iubitoare a lui Dumnezeu. Îngrijirea pastorală se va concentra asupra vindecării celor rămaşi fără persoana iubită, evitând orice judecare sau condamnare. Dumnezeu poate înțelege factorii complecşi care determină sinuciderea, indiferent dacă în aparență aceasta este pentru noi „rațională” sau nu. Rolul nostru este să lăsăm victima în grija milostivă a lui Dumnezeu, în timp ce suntem martorii adevărului că iubirea mântuitoare a lui Hristos e mai puternică chiar decât moartea produsă prin sinucidere.[111]

3.5. Crima şi violența

Viața este un dar de la Dumnezeu. Ea este sacră, fiindcă Dumnezeu este sfințenia absolută. Fiind primită ca darul lui Dumnezeu, noi avem datoria să o chivernisim spre sfințenia ei şi apoi să o restituim lui Dumnezeu spre desăvârşirea ei veşnică şi să nu o lăsăm pradă naturii noastre corupte.

Angajată în favoarea susținerii vieții umane, Declarația Drepturilor Omului socoteşte viața ca fiind „dreptul drepturilor”, adică cel mai mare drept care le subordonează în ultima instanță pe toate celelalte. Altfel spus, toate celelalte drepturi au menirea de a da calitate vieții.

Pe baza acestor realități, atât după dreptul divin, cât şi după cel omenesc, avem datoria sfântă de a ne respecta viața personală, afirmându-i după cuviință demnitatea (valorile) şi în acelaşi timp avem datoria de a respecta sub toate aspectele viața semenului nostru; fiindu-ne oprită orice formă de atentat la viața altuia.

3.5.1. Crima ca nebunie antisocială

Cele trei valori — Adevărul, Binele şi Frumosul — erau simbolizate de înțelepciunea vechilor greci prin dansul armonios al muzelor, pe când vântul, focul şi apa, ca intemperii ale naturii, reprezentau dansul dezlănțuit al Furiilor. Iar pe plan spiritual,Furiile reprezentau dezordinea, dezmățul, concretizate în **prostie, nebunie şi crimă**. Binele care exprimă sănătatea este redat prin adevăr, dreptate, bunăstare, pe când boala o constituie crima şi prostia.[112]

S-a constatat că atunci când în viață apare un obstacol, aceasta se conjugă cu lumea sub impulsul **mâniei şi fricii**. Dacă obstacolul este mai mic îl învingem prin mânia devenită agresivitate. Dacă însă nu-l putem depăşi, intră în acțiune frica şi atunci îl ocolim. Învingerea conflictelor ne aduce oțelirea în viață, dar dacă ele ne înving, frica degenerează în anxietatea

[111] Ibidem, p. 348–349
[112] N. Mărgineanu, *Condiția umană*, Bucureşti 1973, p. 17.

ce dă multiplele forme ale nebuniei omului față de el însuşi. Aşa cum frica înseamnă autodistrugere, mânia încearcă distrugerea altora. Patologia ei duce la **sadism**, **care devine izvorul principal al crimei**.[113]

Prin urmare, crima este forma de **nebunie antisocială**, ea este impulsionată de **mânie, agresivitate** şi **ură**, iar acestea pornesc din **debilitatea mintală** corelată şi dezvoltată de nervozitatea exagerată, precum şi de temperamentul prea energic şi prea impulsiv.

Crima şi nebunia reprezintă un eşec al adaptării, al conservării şi al dezvoltării personalității umane raportate la lume. „Dacă ființa umană rezolvă dezechilibrul cu lumea, viața îşi urmează cursul normal al sănătății şi onestității… în frică nu reuşeşte. În crimă rezolvarea reuşeşte, dar ea contrazice normele sociale, ce asigură conviețuirea paşnică între oameni. Ca atare, rezolvarea e greşită, deoarece ea este antisocială şi, în final, prin acțiunea justă a societății împotriva celui care a comis crima, ea periclitează din nou atât conservarea, cât şi dezvoltarea ființei…”.[114]

Dar nu numai agresivitatea şi sadismul reprezintă nebunia în crimă. Nebunia în crimă este determinată şi de **frică**. Aceste forme ale agresiunii antisociale şi antipersonale se pot conjuga atunci când se cauzează reciproc, după cum magistral este prezentat fenomenul de I.L. Caragiale în nuvela: „O făclie de Paşti”. În urma conflictului dintre Leida Zibal şi Gheorghe, în sufletul acestuia din urmă se dezvoltă furia crimei… încă de la început „s-a arătat a fi un om prea brutal şi prea ursuz… suduia mereu şi mormăia singur prin ogradă. Era o slugă rea: leneş şi obraznic… şi fura”. Înfățişarea era aceea a unui „criminal înnăscut”, după teoria lui Lombroso (despre care vom vedea mai jos): „…are brațele peste măsură lungi şi picioarele prea scurte, fruntea îngustă şi turtită, occipitalul tare dezvoltat; chipul lui e de o caracteristică asprime şi bestialitate bătătoare la ochii deprinşi; e un rudiment de om; e, cum am zice, fiara, care de-abia de curând a reuşit să stea numai pe labele dinapoi şi să-şi ridice capul în sus, spre cer către lumină!”. Sub obsesia ucigătoare a crimei ce o aştepta cu groază de sărbătoarea Paştelui ce se apropia, anxietatea lui Leiba se amplifică, ducându-l la nebunie, iar sub teroarea fricii, el îl va ucide pe Gheorghe. „Fără îndoială – gândeşte Sura – Leiba nu e bine deloc, e tare bolnav; Leiba are „idei la cap”. Căci ce înțeles poate avea tot ce face el de câteva zile şi mai ales ce a făcut astăzi?”. „Crâşma a închis-o înainte de aprinsul lumânărilor… De trei ori au bătut muşterii în uşa dughenii, strigând cu glasuri cunoscute să le deschidă. La fiece bătaie, el a tresărit… A trecut apoi sub gang şi s-a dus s-ascundă pe treapta de piatră a pragului securea de tăiat lemne. Tremură de nu se poate ține pe picioare şi nu vrea să se odihnească… E noapte deplină, Zibal stă de mult pe pragul ce dă în gang şi ascultă… O osteneală zdrobitoare se lasă pe cerbicia lui Zibal… „Să fie Gheorghe?”. Leiba simți că i se sting puterile şi se aşeză la loc pe prag. Între frânturile de gânduri ce se rostogoleau în capul său, el nu putu prinde un gând întreg, o hotărâre… Aiurit, intră în dugheană, trase un chibrit şi aprinse o lampă mică cu

113 Idem, p. 84
114 Ibidem, p. 267

petrol… Ceasornicul țăcănea în perete. Zgomotul acesta monoton supăra pe Zibal… Gura lui era uscată. Îni era sete. Spălă un păhăruț în cada cu trei picioare de lângă tarabă și voi să-și toarne rachiu bun dintr-un șip; dar gâtul șipului începu să clănțănească tare pe buzele paharului… Aceste sunete erau și mai supărătoare. A doua încercare, cu toată voința lui de a-și birui slăbiciunea, nu avu mai mult succes… Zibal se așeză iar pe prag întinzându-și urechea la pândă… Leiba se scoală apăsându-și pieptul cu mâna și căutând să întoarcă înapoi un nod rebel ce i ridică în gât… Sunt mai mulți oameni afară… Și Gheorghe!… Da, el e, da, a bătut în deal ceasul învierii". Gheorghe nu reușește însă să intre în han, ci căzând în capcana lui Leiba, acesta-i dă foc. Și trupul lui Gheorghe se mistuia în flăcări ca o făclie de Paști…

În altă ordine de idei, trebuie să recunoaștem că există și **societăți criminaloide**, care impulsionează agresivitatea și ura de grup ca sentiment de dreptate și revoltă ce merge până la crima antisocială, pentru a face o societate dreaptă, ce oferă posibilitățile conservării și dezvoltării personalității umane.

Astfel, a apărut **criminologia** ca știința multidisciplinară care se ocupă de fenomenul crimei, de originea și dezvoltarea comportamentelor infracționale, de particularitățile acțiunilor criminale individuale și de grup, de structurile specifice particulare ale persoanei criminalului, de combaterea, prevenirea actelor criminale și de mijloacele de **reeducare**[115].

3.5.2. Originea și cauza violenței și urii

1. Medicul psihiatru și criminologul italian, Cesare Lombroso (1836-1909), întemeietorul școlii antropologice a dreptului, susține teoria **ereditară** a „criminalului înnăscut", care poate fi cunoscut după anumite „stigmate" corporale: fruntea îngustă, ceafa lată, ochii apropiați de nas, formă primitivă, sălbatică și monstruoasă. Lombroso nu și-a putut dovedi temeinicia tezei sale, întrucât se poate vorbi numai de predispoziții în cadrul eredității.

2. Psihanaliza vorbește de un **killer instinct** determinat de agresivitatea ca reacție tipică furiei. Asemenea **foamei, agresivitatea** constituie un **instinct primar** de conservare a individului, manifestându-se sub forma apărării și atacului. S-a constatat că unele persoane pot avea o concentrație mai mare de **testosteron** (hormon sexual masculin), care creează o tendință agresivă. Experiențele de laborator au arătat, pe de altă parte, că stimularea **hipotalamusului** la șobolani și pisici, au creat stări de furie extremă ce determinau acțiuni ucigașe. La oameni nu s-a întâmplat însă același lucru. Comportamentul agresiv poate fi controlat **cortical** și, ca urmare, poate fi expus influențelor sociale și legat de experiență[116].

[115] Paul Popescu Neveanu, *Dicționar de psihologie*, București, 1978, p. 159–160

[116] Rita Atkinson; Richard Atkinson, Edward Smith, Daryl Bem, *Introducere în psihologie*, ed XI-a, trad. din Limba engleză de Leonard Băiceanu, Gina Ilie, Loredana Gavriliță, București, 2002, p.525.

Pe de altă parte, privind fenomenul de ură, psihanaliştii consideră că acesta nu este decât expresia **iubirii împiedicate în manifestările ei**. Această **piedică** determină o stare de concentrare intensă afectivă şi mentală asupra unei persoane căreia îi dorim răul. Ura poate cuprinde familia, clasa socială şi chiar neamul căruia aparţine persoana urâtă[117]. Ura familială este impulsionată de **invidie** şi **de gelozie**, ducând la **complexul Cain** sau **complexul Electra**, soldat cu crima.

Psihanalistul francez G. Robin arată că există o **ură normală** şi una **patologică**. „Ura este un sentiment natural şi normal, care nu începe să fie morbid decât atunci când se iveşte pe un teren deja atins din punct de vedere psihic". Se vorbeşte „de o **raţiune a urii**, **de justificările ei morale**", desfăşurate „**În numele dreptăţii, binelui, libertăţii**"[118]. Aceasta ar fi identică cu ceea ce este cunoscut în limbajul asceţilor creştini sub numele de „mânia dreaptă". Există însă şi o ură patologică, „atunci când din cauza unui dezechilibru mental, individul nu mai deţine discernământul critic al Eului raţional sau discernământul afectiv al Eului ideal (conştiinţa morală actuală)". Aceşti dezechilibraţi ideo-afectivi, lipsiţi fiind de simţul moral, vor adopta un comportament nevrotic, bizar, antisocial, distructiv. Această ură patologică este periculoasă nu numai prin tensiunile sociale pe care le creează, ci şi prin faptul că **violenţa ei poate finaliza în crimă**[119].

Ura poate fi „lichidată fie printr-o stare nevroză, fie printr-un rău făcut persoanei ce este urâtă (răzbunarea-pedeapsa), iar când există o predispoziţie (vocaţie) spre creaţie, ura se **sublimează în opere de creaţie**, iar când ura, fiind prea mare, nu-şi găseşte altă soluţionare, va duce la **crima pasională. În determinările spre crimă** un rol deosebit îl joacă **temperamentul**, **sensibilitatea** şi mai ales **violenţa traumei psihice** pe care o provoacă surpriza deziluziei sau atitudinea cinică a fiinţei urâte"[120].

3. Pe lângă cele până aici arătate privind modul de interpretare a agresivităţii ce duce la crimă, se oferă şi răspunsul potrivit căruia **agresivitatea constituie un răspuns învăţat prin observare sau imitare**[121].

Această interpretare aparţine **psihologiei umaniste**, care îşi propune să promoveze dezvoltarea personalităţii umane la parametri maximi. În interpretarea agresivităţii, se porneşte de la faptul că **personalităţile antisociale** sunt **impulsive**, cu un **slab sentiment al vinovăţiei, sunt interesate numai de propriile lor nevoi, au mereu probleme cu legea. Cauzele rezidăîn sistemul nervos subreactiv, în modelul de comportament antisocial al părinţilor, în absenţa totală sau parţială a disciplinei** (educaţia)[122].

---

117 Dr. I. Popescu, *Concepţia psihanalitică (expunere şi critică)*, Sibiu, 1947, p. 157.
118 Idem, p. 168–169.
119 Ibidem
120 Idem, p. 156.
121 R. Atkinson şi colab., *Introducere în psihologie*, p. 515–525.
122 Idem, p. 774.

Spre deosebire de teoria psihanalitică, unde agresivitatea este interpretată ca un **impuls produs prin frustrare**, teoria învăţării sociale socoteşte **agresivitatea a fi un răspuns învăţat prin imitare**. S-a experimentat modul de învăţare a violenţei la televizor şi filme şi s-a ajuns la concluzia că agresivitatea creşte în intensitate, dacă răspunsurile sunt întărite pozitiv. Urmărindu-se programele TV peste zece ani, au fost studiaţi peste 800 de copii între 8–9 ani şi s-a constatat că băieţii care preferau programe TV conţinând multă violenţă, s-au dovedit mai agresivi în relaţiile interpersonale, comparativ cu băieţii care preferau programe TV mai puţin violente.

Pe de altă parte, s-a constatat că agresivitatea cu cât este întărită mai mult, cu atât se manifestă cu mai multă dârzenie. Experimental, când unor copii li s-a dat posibilitatea ca în mod repetat să lovească altă persoană, care nu putea riposta, subiecţii s-au dovedit din ce în ce mai punitivi, ceea ce înseamnă că agresivitatea dă naştere la agresivitate şi nu o face să înceteze[123].

3.5.3. Responsabilitatea faţă de crimă

Dat fiind faptul că crima reprezintă nebunia antisocială, iar pe de altă parte, ea aparţine debilităţii mentale, e greu de stabilit graniţa între nebunie şi delict. De aici şi confuzia în determinarea responsabilităţii morale în cazul crimei.

S-a stabilit psihologic că personalităţile de tip antisocial manifestă un redus simţ al responsabilităţii şi al moralităţii. **Comportamentul egocentric al unora ca aceştia se manifestă prin satisfacerea imediată a propriilor trebuinţe şi prin incapacitatea de a suporta frustrarea**.

Cauzele care determină comportamentul antisocial sunt multiple, precum variată este şi forma lui de interpretare. Pe lângă lipsa capacităţii de a controla impulsurile, delicvenţa, având la temelie subcultura criminală, se traduce prin pierderea simţului cu realitatea, urmată de un comportament social specific, manifestând interes pentru membrii unei bande criminale, cu păstrarea codului moral de a nu trăda un prieten, oricare ar fi acesta[124].

Spre a înţelege mai bine cum a fost apreciată nebunia în crimă, ne vom referi la câteva cazuri concrete. Astfel, în perioada anilor '70, Institutul American de Drept a adoptat o definiţie mai largă a nebuniei în crimă, propunând următorul text: „O persoană nu este responsabilă de conduita criminală, dacă în timpul acelui comportament, ca rezultat al unei tulburări sau deficienţe mentale, îşi pierde **substanţial** capacitatea, fie de a **aprecia** nejusteţea conduitei sale, fie de a-şi conforma conduita imperativelor legii".

[123] Idem, p. 523-526.
[124] Idem, p. 766

Interpretându-se această lege, s-a considerat că prin cuvântul „**substanțial**” se înțelege că nu orice incapacitate este suficientă pentru a evita responsabilitatea criminalului, dar şi faptul că nu este cerută incapacitatea totală. La fel, cuvântul „**a aprecia**” implică mai degrabă decât **a şti**, faptul că conştiința intelectuală a binelui şi a răului nu este suficientă; indivizii trebuie să înțeleagă consecințele morale sau legale ale comportamentului lor, înainte de a fi găsiți responsabili de acțiuni ilegale. Astfel, interpretând legea, John Hinckley jr., în tentativa de asasinare a preşedintelui R. Reagan, a fost achitat în 1981 pe motiv de nebunie.

Mai târziu, în 1984, Congresul american a modificat legea în sensul că „dovada trebuia să fie clară şi convingătoare” că persoana nu era sănătoasă psihic.

Statul Michigan şi alte 11 state americane au propus verdictul: „**vinovat, dar bolnav psihic**”, permițând juraților să condamne o persoană pe care o consideră periculoasă, asigurându-se în acelaşi timp că ea primeşte un tratament psihoterapeutic, fie într-un spital de boli psihice, fie în închisoare, dacă este apt să-şi ispăşească pedeapsa.

Tot mai puțin se împărtăşeşte ideea că oamenii nu au responsabilitatea faptei comise, încât în ultimul timp, în S.U.A., mai puțin de 1% din inculpați au fost declarați nevinovați pe motiv de boală psihică. Se cere, la ora de față, ca inculpatul să fie apt a-şi suporta procesul de judecată, îndeplinind următoarele două condiții: 1. să înțeleagă cauzele ce i se aduc; 2. să coopereze cu avocatul în pregătirea apărării. În consecință, mulți inculpați sunt internați până vor putea face față procesului, dar nu timp nelimitat.

Cu toate aceste precauții, „din nefericire, datele folosite în prezent pentru precizarea faptului că un individ ar fi capabil să comită un act periculos nu sunt demne de încredere”[125].

3.5.4. Crima în fața conştiinței morale

Atentatul la viața cuiva, chiar şi a unui animal nevinovat, indiferent din ce motive, rămâne un act de cruzime, făcând ca sensibilitatea sufletului omenesc să nu rămână indiferentă, ci să vibreze cu duioşie şi chiar cu tristețe. Faptul este sugerat artistic, cu inegalabilă finețe de Nicoale Labiş în poemul: „**Moartea căprioarei**”: „…Spun tatii că mi-i sete şi-mi face semn să beau. / Amețitoare apă, ce-ntunecat te clatini! / Mă simt legat prin sete de vietatea care a murit / La ceas oprit de lege şi de datini… / Ce-i inimă? Mi-e foame! Vreau să trăiesc şi-aş vrea… / Tu, iartă-mă, fecioară, – tu, căprioara mea! / Mi-i somn. Ce nalt îi focul! Şi codrul, ce adânc! / Plâng. Ce gândeşte tata? Mănânc şi plâng. Mănânc!”.

Replica conştiinței morale față de crimă a constituit o temă esențială a tragediei greceşti. Eriniile, cu părul despletit şi cu făclii aprinse urmăreau pe ucigaşi, făcându-i să se zbată în chinuitorul foc al mustrării, ce le ardea sufletul până la insuportabil…

125 Idem, p. 771-774.

La fel şi în literatura modernă. Pe Cain din poezia lui Victor Hugo îl urmăreşte „ochiul lui Dumnezeu” (conştiinţa) spre a-i aduce mustrarea pentru fapta ucigaşă, atât în ascunzătoarea din pământ, cât şi în turnul de fier unde nu putea să pătrundă nici o rază de lumină.

Rascolnicov din romanul „Crimă şi pedeapsă” a lui F.M. Dostoievski comite dintr-un idealism naiv, o crimă. Deşi o consideră faptă indiferentă, glasul conştiinţei se trezeşte, mustrându-l neiertător, încât în cele din urmă, ne mai putând suporta tulburarea sufletească care îl apăsa, se predă autorităţilor spre a-şi ispăşi fapta.

Boris Gudunov este prezentat de Puşkin în tulburările violente ale conştiinţei, după ce a ucis pe moştenitorul tronului… La fel şi Macbeth a lui Shakespeare este urmărit ca de o nălucă de figura celui ucis, de care nu mai poate nicăieri să se ascundă. Iată cuvintele lui Macbeth: „…S-a mai vărsat şi-n vremea veche sânge, / Când legea nu-mblânzise încă lumea. / Şi s-au mai săvârşit de-atunci omoruri, / Cumplite foarte, pentru-al nostru auz. / Pe-atunci un om, cu creierii zdrobiţi / Murea şi-atâta tot. Dar azi învie / Cu douăzeci de răni de moarte-n cap, / Şi brânci ne dă din scaun: mai ciudat / Decât e chiar omorul”. Obsesia umbrei celui ucis îl urmăreşte pe Macbeth până la delir: „Dar n-am făcut-o eu! De ce-ţi tot scuturi / Spre mine, pletele de sânge pline?”.

La fel şi în literatura română, precum: „Năpasta”, „Moara cu noroc”, etc., crima este cauzată de iubire, gelozie, invidie, diverse interese şi încheiată cu dezastre familiale, mustrări de conştiinţă, nebunie…

Finalitatea vieţii prin crimă dezvoltă de multe ori un conflict temeluit pe o dramă sufletească, ce rezultă din tragicul existenţial, unde odată cu discernământul dispare orice licăr de luciditate, rămânând de-a dreptul fără motivaţii. Conştiinţa nu este dominată de mustrare, ci de răzbunare şi regret. Şi totuşi crima nu poate fi oprită. Ea îşi urmează destinul prăpăstios al morţii. Să urmărim crima lui Ghiţă din „Moara cu noroc”. „Ana se cutremură în tot trupul, apoi se îndreptă, se dete un pas înapoi şi grăi înecată: – Nu vreau să mor, Ghiţă! Nu vreau să mor! urmă ea tare şi se aruncă la picioarele lui. Fă ce vrei cu mine, dar nu mă omorî. Ghiţă îşi dete trupul înapoi, se plecă, îi apucă cu amândouă mâinile capul şi privi dus în faţa ei. – Nu-ţi fie frică, îi zise el înduioşat, tu ştii că-mi eşti dragă ca lumina ochilor. N-am să te chinuiesc, am să te omor cum mi-aş omorî copilul meu, când ar trebui să-l scap din chinurile călăului, ca să-ţi dai sufletul pe nesimţite. – Dar de ce să mă omori? zise ea agăţându-se de braţele lui? Ce-am păcătuit eu? – Nu ştiu! răspunse el. Simt numai că mi s-a pus ceva de-a curmezişa în cap şi că nu mai pot trăi, iar pe tine nu pot să te las viuă în urma mea. Acu, urmă el peste puţin, acu văd c-am făcut rău şi dacă n-aş vedea din faţa că eu te-am aruncat ca un ticălos în braţele lui, pentru ca să-mi stâmpăr setea de răzbunare, dacă mai odinioară l-aş fi găsit aici, poate că nu te-aş fi ucis. Ana se ridică şi privi ca trezită din somn la el… Afară se auzeau paşi, peste puţin cineva încercă să deschidă uşa. – Pintea cu jandarmii! şopti bărbatul scoţându-şi cuţitul de pe tureac. Ano! Fă-ţi cruce! fă-ţi cruce, că nu mai avem vreme. – Săriţi că mă omoară! Săriţi, măi oameni! strigă nevasta luptându-se cu el, săriţi! săriţi! Când uşa

căzu sfărâmată din ţâţâni şi Răuţ se ivi cu Lică în ea, Ana era întinsă la pământ şi cu pieptul plin de sânge cald, iar Ghiţă o ţinea sub genunchi şi apăsa cuţitul mai adânc spre inima ei. – Dă foc! zise Lică şi Răuţ îşi descărcă pistolul în ceafa lui Ghiţă, care căzu înapoi, fără să mai poată afla cine l-a împuşcat”.

În Sfânta Scriptură printre alte cazuri, iese în evidenţă mustrarea conştiinţei regelui David, care se făcuse vinovat de pe urma morţii lui Urie. În urma vinovăţiei pe care i-o descoperă profetul Natan, inima lui David se umple de mâhnire şi căinţă, compunând nemuritorul Psalm 50, care va rămâne peste veacuri expresia inimii întinate de păcat, dar cu încredere în milostivirea lui Dumnezeu. Chiar dacă fapta lui David a fost iertată, Dumnezeu îi refuză totuşi intenţia de a construi templul datorită faptului că „a vărsat mult sânge şi a purtat războaie mari” (I Regi 22, 8).

3.5.5. Atitudinea punitivă faţă de crimă în teocraţia israelită

Având o conducere teocratică, porunca „**să nu ucizi**” din Decalog reprezintă Legea lui Dumnezeu menită să consfiinţească valoarea vieţii omeneşti ca dar divin şi datoria fiecăruia de a respecta viaţa aproapelui, asemenea vieţii proprii.

În acelaşi timp, atitudinea lui Dumnezeu faţă de om era numită: „**hesed**”, în sens de binefacere, milă, îndurare, ceea ce înseamnă că Dumnezeu însuşi este protectorul vieţii omului şi, ca urmare, putea cere şi oamenilor ca, după dreptate, să-şi respecte reciproc viaţa.

Caracterul teocratic al legislaţiei mozaice făcea deosebirea, în aprecierea gravităţii unei fapte, în funcţie de obiect, împrejurări, intenţii, scop. De pildă, într-un fel era pedepsită crima spontană, faţă de cea cu premeditare sau crima intenţionată faţă de cea neintenţionată.

Pentru a **stârpi crima din popor şi a intimida săvârşirea ei, se aplica fără părtinire, în orice ocazie, legea talionului,** ca înstăpânire a dreptăţii legii. Legea talionului pretindea „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, omor pentru omor…”. Proclamând că „**cel ce va ucide un om, să se omoare**” (Leviticul 19, 21; Exod 21, 12), criminalul primea aceeaşi pedeapsă din partea „**răzbunătorului sângelui**” (Numeri 25, 18), care putea fi o rudă mai apropiată a victimei. Dacă crima a fost săvârşită fără voia ucigaşului, acesta se putea retrage în una din cele şase cetăţi de azil, iar dacă bătrânii cetăţii vor aprecia nevinovăţia faptei, răzbunătorul sângelui trebuia să renunţe la aplicarea legii talionului (Deuteronom 19, 2).

Pentru a înţelege mai bine cât de mult preţuia organizaţia teocratică a lui Israel viaţa, e de ajuns să ne amintim că, pentru un cadavru găsit undeva pe câmp, judecătorii şi bătrânii cetăţii apropiate organizau o anchetă specială, iar „preoţii, fiii leviţilor” (Deuteronom 21, 5) aduceau o junincă ca jertfă de ispăşire, în timp ce „toţi bătrânii cetăţii aceleia, care sunt mai

aproape de cel ucis, își spălau mâinile asupra capului junincii celei junghiate în râu şi grăind, spuneau: „Mâinile noastre n-au vărsat sângele acesta şi ochii noştri nu au văzut" (Deuteronom 21, 6–9).

3.5.6. Aspectul de prevenire a crimei proclamat de Mântuitorul

Spre deosebire de cele până aici arătate, vom vedea că Mântuitorul ia o **atitudine preventivă față de ucidere**, abordând-o dintr-o perspectivă duhovnicească, sub mai multe aspecte:

1. Referindu-se în mod expres la porunca prin care se opreşte săvârşirea uciderii, Mântuitorul spune în Predica de pe Munte: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu ucizi, căci cel ce va ucide, vrednic este de judecată; Eu însă vă spun: oricine se mânie pe fratele său, vrednic va fi de judecată; şi cel ce-i va zice fratelui său: **netrebnicule**! vrednic va fi de judecata sinedriului; iar cel ce-i zice: **nebunule**! vrednic va fi de gheena focului" (Matei 5, 21–22).

După cum vedem, Mântuitorul apreciază că **uciderea este un efect al mâniei**. De aceea, El merge mai în adânc, propunând **curățirea inimii de mânie**, „fiindcă din lăuntru, din inima oamenilor, ies gândurile rele, desfrânările, hoțiile, omorurile…" (Marcu 7, 21–22).

O inimă eliberată de mânie, nu numai că nu va căuta ura şi răzbunarea, ci din iubire se va adresa semenului cu respect: ca față de demnitatea chipului lui Dumnezeu existent în persoana oricărui om.

Dacă cel ce ucide este vrednic de judecată, tot la fel va fi şi cel ce-şi va desconsidera semenul, spunându-i: „netrebnic" sau „nebun". Cuvântul ebraic „**racha**" înseamnă mai puțin de cum am spune în româneşte „tâmpit" sau „prost"; ar fi mai mult un apelativ de dispreț, cum am zice: „ei, măi!". Cuvântul „nebun", **μωρός** înseamnă lipsit de minte, de judecată clară, de luciditate. În acele timpuri avea sensul unei conştiințe religioase ce se abătea grav de la pietate. Era cea mai cumplită abatere de la comuniunea cu Dumnezeu, prin nerecunoaşterea Lui. Numai „nebunul zice în inima sa: nu este Dumnezeu" (Psalmul 8, 1).

De aici vedem că Mântuitorul opreşte orice focar al mâniei îndreptată spre viața semenului, interzicând orice formă de dispreț sau de desconsiderare la adresa lui.

2. Dacă nu acceptă mânia, Mântuitorul recomandă **iertarea față de greşeala semenului**. Nicidecum ranchiuna, ci „**iertarea din toată inima**", adică **uitarea** (Matei 18, 35). Nici jertfa adusă lui Dumnezeu nu va fi primită dacă „mai întâi nu te împaci cu pârâşul tău" (Matei 5, 23–26); şi nici Dumnezeu nu-ți va ierta păcatele, decât în funcție de iertarea pe care noi o acordăm greşiților noştri (Matei 6, 12–15).

3. Mânia, ura şi ranchiuna se sting complet din suflet atunci când vor fi **înlocuite cu iubirea față de duşman**. Aceasta este chezăşia purității sufletului a gândului şi a simțirii.

Este dovada cea mai grăitoare a asemănării cu Părintele nostru cel din ceruri, care face ca soarele Său să răsară şi peste cei răi şi peste cei buni şi face să plouă peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi. (Matei 5, 44–48).

4. Pe de altă parte, Mântuitorul arată că există şi o ucidere a **sufletului**, nu numai a trupului. La fel, Mântuitorul face deosebirea dintre uciderea **directă** şi cea **indirectă**. Aceasta este **sminteala το σκάνδαλον** (Matei 18, 6-10), când cineva este ispitit sau îndemnat spre păcat sau când prin atitudinile adoptate faţă de altcineva, îi derutează drumul cel drept al vieţii, „ispitindu-l" să apuce pe căile păcatului, a cărui „răsplată este moarte" (Romani 6, 23).

5. Mântuitorul nu numai că ne-a arătat cum să prevenim uciderea, ci mai mult, **ne-a oferit şi puterea să o depăşim**. El ne-a făgăduit duhul păcii Sale zicând: „Pacea mea vă las, pacea mea vă dau. Nu precum dă lumea vă dau Eu. Să nu se tulbure inima voastră, nici să se spăimânte" (Ioan 14, 27). Cel ce se împărtăşeşte de duhul păcii lui Hristos, va fi asemenea Lui, „Învăţând de la El să fie blând şi smerit cu inima" (Matei 11, 29), „rămânând în iubirea Lui" (Ioan 15, 9).

6. Pătrunşi de duhul iubirii lui Hristos, cei ce i-au urmat Lui, au învăţat de la Apostoli şi au arătat lumii „**Îngăduinţa lor**" (Filipeni 4, 5). Cuvântul **επιείκεια** (**επιεικής**) este superiorul lui **πραΰτης**, care înseamnă blândeţe, bunătate, îngăduinţă. Este contrar lui οργή – ca mânie răzbunătoare; lui αγοριότης – ca cruzime sălbatică; şi lui οργιλότης – ca irascibilitate agresivă, violentă. Epieikes reprezintă **gingăşia**, **delicateţea şi înnobilarea sufletului omenesc**, ceea ce întrece de multe ori chiar şi **dreptatea**, fiindcă aceasta poate fi şi dură, iar de foarte multe ori chiar inumană.

În concluzie, putem spune că nu numai crima, ci şi violenţa este considerată în morala creştină păcat strigător la cer.

De aici rezultă clar că, dacă violenţa este păcat strigător la cer, creştinismul este prin excelenţă **religia non violenţei**. De fapt evlavia creştină însăşi are acest caracter. Dacă "Hristos este pacea noastră" (Efeseni 2, 14), cei ce sunt ai lui Hristos, sunt pătrunşi de duhul vieţii Lui, ceea ce înseamnă că evlavia creştină, ca învăţătură şi viaţă, fiind străbătută de duhul vieţii lui Hristos, devine realitate în faptele celor ce-I urmează Lui.

3.6. Homosexualitatea – păcat strigător la cer

Nu totdeauna şi de către toţi, homosexualitatea a fost interpretată şi aplicată la fel. Dacă unele popoare antice o respingeau ca pe un defect, ca pe o pervertire a naturii sau ca un mare păcat faţă de Dumnezeu, altele în schimb, au acceptat-o şi chiar au cultivat-o. Dacă la început a fost repudiată şi pedepsită ca o perversiune, apoi a fost considerată boală, iar în cele din urmă este acceptată ca o **minoritate sexuală**. Dacă în Italia şi Cipru este interzisă, în majoritatea ţărilor europene, în numele dreptului omului, i se creează cadrul legal de afirmare,

fixându-se chiar şi vârsta de la care poate fi practicată. Astfel, în Suedia – copiii de 15 ani pot să-şi practice liber această „aptitudine" sexuală. În Elveţia, la 16 ani; iar în Franţa la 18 ani.[126]

Pentru a înţelege mai bine aceste poziţii contradictorii se cuvine să facem o privire comparativă de ansamblu între mentalitatea lumii vechi şi mentalitatea omului modern, iar apoi să vedem care este poziţia Bisericii Ortodoxe faţă de homosexualitate.

3.6.1. Homosexualitatea în Vechiul Testament

Pentru iudeii monoteişti, cunoscători ai voii şi poruncii adevăratului Dumnezeu, desfrâul era un păcat. E firesc, apoi ca într-un stat teocratic, acest păcat, considerat delict antisocial, să fie aspru pedepsit. În acest context, homosexualitatea era considerată ca o întinăciune în faţa lui Dumnezeu, atrăgând blestemul Lui, asemenea împreunării cu dobitoacele (Leviticul 18, 22–23), fiind pedepsită cu moartea (Leviticul 20, 13–16). Atât de mare urâciune era acest păcat în faţa lui Dumnezeu, încât locuitorii cetăţilor Sodoma şi Gomora au fost osândiţi la pieire „slobozind peste ei Dumnezeu ploaie de pucioasă şi foc din cer" (Facerea 19, 24). De aici şi numele păcatului de "*sodomie*", după numele cetăţii distruse.

3.6.2. Homosexualitatea în lumea păgână

În lumea păgână, homosexualitatea nu era socotită păcat, fiindcă evlavia avea un caracter formal şi exclusiv cultic. Mai mult decât atât, erau cazuri când desfrâul era ridicat la rangul de cult, ierodulele (cele sfinţite) depunând costul desfrâului în vistieria templului… Nu se exercita nici un efect punitiv din partea statului, fiindcă nu erau elaborate legi anume privind perversiunea sexuală. Istoricii îi citează chiar şi pe unii împăraţi şi conducători de armate având astfel de metehne. În astfel de situaţii, homosexualitatea, în mentalitatea celor vechi, era considerată un mod de exprimare a naturii umane, asemenea heterosexualităţii. Se puneau în discuţie modurile ei de exercitare, fiind condamnate doar abuzurile şi violurile la adresa copiilor. Pe de altă parte, pederastia putea fi privită şi altfel în antichitatea precreştină şi anume în înţelesul legat de educaţia copilului. În acest sens, nu va trebui să ne mire faptul că un cercetător şi specialist de largă recunoaştere internaţională, **Henri-Irenée Marrou** pune semnul egalităţii între "*paideia*" (educaţie) şi "*paiderasteia*" (iubirea faţă de copii), indiferent dacă cuprindea sau nu senzualitatea. Relaţia dintre *erast* (educator) şi *eromet* (cel de educat â copilul) se baza în fond pe iubirea prietenoasă, bărbătească (virilă) dintre ei, asemenea iubirii dintre fratele mai mare şi cel mai mic… De aceea, Marrou conchide că paideia pederastică nu

126 Gherghe Scripcaru şi colab., o.c.p. 136.

avea un caracter trivial şi vulgar corespunzător dezmăţului sexual, ci scopul ei final era cultivarea virtuţii: “Prea adesea Erosul grec este deschis ca o simplă aspiraţie a sufletului, …de dorinţă, spre ceea ce-i lipseşte; din partea celui care iubeşte, erosul participă totuşi la **arete** (virtute) prin această dorinţă de înnobilare, de dăruire de sine, prin această nuanţă — pentru a spune totul — de paternitate spirituală”. Acest sentiment, atât de minuţios analizat de **Platon** (**Symposion**, 206 b–e; 209 b–e) se clarifică, spune Marrou, în lumina unei analize freudiene: este evident, instinctul normal al generării, dorinţa pasională de a se perpetua într-o fiinţă asemănătoare sieşi, dorinţă care, frustrată de inversiune, deviază şi se defulează pe acest plan pedagogic. Educaţia transmisă de un erast apare ca un substituit, ca un derizoriu Ersatz al zămislirii: obiectul iubirii (pederastice) este acela de a procura şi de a da naştere întru frumos (**Platon**, **Symp**. 206 e).[127]

Vom reveni însă la homosexualitate ca “patimă de necinste”, spre a arăta că nici înţelepţii antici ai Eladei şi Romei nu o considerau astfel, ci îi aplicau timbrul naturii umane, pe care tindeau mereu să o aducă la perfecţiune, fără ca pederastia să-i incomodeze cu ceva.

Este prea bine cunoscut faptul că deviza vechilor înţelepţi este **de a-ţi trăi viaţa conform naturii**. Unii au venit cu precizarea că “**naturalia non sunt turpia**” (ceea ce este natural, nu este ruşinos). Aceştia erau cinicii (de la Kynos = câine, fiindcă aveau ca emblemă un câine). Întemeietorul şcolii cinice a fost **Antisthene** (435–370 î.Hs). Era discipolul lui **Socrate**. Dispreţuind bogăţiile şi convenţiile sociale, propovăduia necesitatea trăirii conform naturii. Aceşti filosofi duceau o viaţă austeră, reducând nevoile la strictul necesar. Mai târziu celebra lor deviză a fost compromisă, cinici fiind socotiţi cei care manifestă dispreţ faţă de orice normă morală, motivând lubricele lor pasiuni instinctive prin aceea că nu este ruşinos nimic din ceea ce aparţine naturii…

3.6.3. Homosexualitatea în lumea creştină

Venirea Mântuitorului în lume, ca izbăvitor al firii căzute în păcat, aduce o nouă învăţătură asupra modului în care trebuie să ne desăvârşim natura şi viaţa. El ne spune: “fiţi desăvârşiţi precum şi Tatăl vostru care este în ceruri este desăvârşit” (Matei 5, 48). Prin aceste cuvinte Mântuitorul ne îndreaptă privirile spre sfinţenia lui Dumnezeu, la care se ajunge prin asemănarea cu El. Altfel spus, dacă vreţi să vă desăvârşiţi natura, străduiţi-vă să dobândiţi sfinţenia Părintelui ceresc, împărtăşindu-vă din natura Lui divină, fiindcă sunteţi fiii Lui.

Necunoscând păcatul, înţelepţii vechi nu au înţeles ce înseamnă natura căzută odată cu apariţia patimilor prin dereglarea instinctelor ce nu-şi mai îndeplinesc menirea. Ei nu înţelegeau apoi nici necesitatea desăvârşirii naturii prin participare la viaţa adevăratului Dum-

[127] H.I Marrou, *Istoria educaţiei în atichitate*, trad. Stella Petecel, vol. I, Bucureşti 1997, p. 60–65.

nezeu, pe care de altfel nici nu-l cunoşteau. Această înstrăinare de Dumnezeu, i-a menținut în orbecăirea căutării desăvârşirii unei naturi în fond bolnavă, ce nu putea fi desăvârşită înainte de a fi însănătoşită…

Înțelepții nu au intuit totdeauna faptul că aşa cum în natura macro-cosmosului pot exista abateri, care căzând de sub controlul legilor fizice aduc dezordinea, tot astfel şi în natura microcosmosului pot exista norme ale ordinii, care dacă nu sunt respectate, natura însăşi se va perverti în loc să se desăvârşească…

Însănătoşirea şi desăvârşirea naturii umane o va face Dumnezeu însuşi, creatorului ei, prin venirea Fiului Său în lume. Prin jertfa Sa, ştergând păcatul din firea omenească, Mântuitorului îi împărtăşeşte viața divină sau sfințenia lui Dumnezeu. Ne lasă însă şi pe noi ca în mod liber să participăm la natura Sa umană şi îndumnezeită, pentru a ne împărtăşi de sfințenia Lui. Fiind act liber de participare şi de devenire asemenea lui Dumnezeu, se impune şi strădania noastră necontenită de a ne elibera de păcat şi de a creşte mereu în virtute, ca o împlinire a voii lui Dumnezeu, “care este sfințenia voastră; şi să vă feriți de desfrânare, să ştie fiecare din voi a-şi stăpâni vasul său în sfințenie şi cinste, nu în patima poftei ca păgânii, care nu cunosc pe Dumnezeu” (I Tesaloniceni 4, 3–5).

Noua învățătură creştină a sfințeniei vieții prin ferirea de desfrânare a fost primită cu multă repeziciune de sufletele oamenilor dornici de mântuire, încât chipul lumii s-a schimbat. O contribuție importantă la adâncirea acestei schimbări a adus-o **Sfântul Apostol Pavel**. Propovăduind Evanghelia “la toată făptura”, el insista asupra faptului că “chipul lumii trece”, iar “cei căsătoriți să fie ca cei necăsătoriți”; şi “cel ce se căsătoreşte face bine, iar cel ce nu se căsătoreşte face şi mai bine” (I Corinteni 7, 29–35). Cât despre “desfrâu şi orice necurăție sau lăcomie nici să se pomenească între voi, aşa cum se cuvine sfinților…căci aceasta să o ştiți că nici un desfrânat sau necurat…nu are moştenire în împărăția lui Hristos şi a lui Dumnezeu…ca fii ai luminii să umblați — căci roada Duhului este în toată bunătatea şi dreptatea şi adevărul” (Efeseni 5, 3–9).

În felul acesta, noua mentalitate a oamenilor deveniți prin Hristos fiii lui Dumnezeu, aduce în lume viața de sfințenie. Creştinii împărtăşindu-se de viața lui Hristos, devin imitatorii Lui, încât numărul celor ce preferau castitatea şi fecioria creştea din ce în ce mai mult. Entuziasmul lor era atât de mare, încât interpretând greşit îndemnul Mântuitorului de a se face “fameni pentru împărăția lui Dumnezeu” (Matei 19, 12), se castrau. Nu este vorba numai de cel mai mare interpret scripturistic al Răsăritului Creştin, **Origen**, ci şi de mulți alți necunoscuți. Faptul că legislația bisericească încă de timpuriu a pedepsit cu caterisirea pe preoții care se castrau sau cu afurisirea timp de trei ani pe laici, socotindu-i ca invidioşi asupra propriei lor vieți, dovedeşte pe deplin acest fapt (vezi Canoanele 21, 22, 23, 24 apostolice).

Desigur, entuziasmul pentru viața feciorelnică a fost întreținut şi a crescut în mare parte şi datorită apologiei pe care i-o făceau cuvântările şi scrierile părinților care se bucurau

de mare autoritate duhovnicească printre creştini. Faptul că în două **Sinoade locale** (Ancira, 306 şi Elvira, 309) s-a impus celibatul preoților, aceasta va deveni o problemă efervescentă, discutată apoi contradictoriu la primul Sinod ecumenic, dovedeşte cât de mult prețuiau primii creştini castitatea. Lucrurile au primit şi o turnură negativă în sensul că s-a ajuns în situația de a fi defăimată căsătoria, încât Biserica s-a văzut din nou nevoită să dea legi pentru combaterea acestor exagerări. Fiindcă un eretic pe nume **Eustațiu** considera căsătoria ca pe o născocire diavolească, Biserica a stabilit la cel de**-al treilea Sinod local de la Gangra** că "dacă cineva ar defăima nunta şi pe ceea ce se culcă cu bărbatul său, credincioasă fiind şi evlavioasă, să fie anatema" (Canonul 1); "Dacă cineva se dedică feciorie şi înfrânării nu pentru bunătatea şi sfințenia căsătoriei, ci pentru că, scârbindu-se, se îndepărtează de căsătorie, să fie anatema" (Canonul 9); "Dacă cineva dintre cei ce trăiesc în feciorie, pentru Domnul, îşi bat joc de cei căsătoriți, să fie anatema" (Canonul 10).

Pe de altă parte, firea omenească, deşi este înnoită prin har, purtând rănile păcatului, primeşte de multe ori în viața pământeană replicile venite din firea cea veche aflată sub zodia concupiscenței. Astfel, dacă unii creştini, ducând lupta cea bună a virtuții, aveau o viață de sfințenie asemenea îngerilor, alții în schimb, cădeau în cele mai de ocară patimi, precum sodomia şi împreunarea cu dobitoacele… Simplul fapt că Biserica s-a văzut nevoită să sancționeze cu severitate aceste păcate săvârşite de fiii săi, înseamnă că ele au existat în viața lor (vezi Canonul 16 Ancira, 7, 62, 63 Vasile cel Mare; 29, 58 Grigorie de Nissa; 29 Nichifor Mărturisitorul).

Odată cu formarea statelor creştine, legislația acestora a menținut secole de-a rândul homosexualitatea ca un delict antisocial, sancționat cu pedeapsa capitală.

3.6.4. Toleranța față de homosexualitate

Mentalitatea occidentală a început să se schimbe odată cu apariția **Renaşterii** şi a **Umanismului**, când a apărut interesul pentru cultura clasică uitată şi când secularismul ce se va stabiliza tot mai mult, va pune în centrul preocupărilor omul, începând să se dezvolte cultura națională, artele, ştiința, relațiile sociale, etc. Pe acest fundal va apare **Reforma,** ca o eliberare a gândirii şi comportamentului uman pe plan religios, apoi **Iluminismul** secolului XVIII şi **Revoluția burgheză din Franța**, prin întemeierea primei formațiuni comuniste anticreştine, au dat grele lovituri Bisericii, dominantă în Evul Mediu. În această conjunctură a putut **Fr. Nietzsche** proclama moartea lui Dumnezeu şi afirmarea moralei instinctiv biologizante neopăgâne, prin anularea noțiunii de păcat şi negarea valorilor creştine.

Cu timpul „religia creştină a încetat să mai joace un rol obiectiv în societatea europeană, fiind izolată în sfera subiectivismului personal, socotită ca o afacere de ordin personal".[128]

[128] Pr. Prof. Dr. Dumitru G. Popescu, *Teologie şi cultură*, Bucureşti, 1993, p. 66.

Într-o astfel de situație, deiştii **Voltaire** şi **Jean Jacques Rousseau** propuneau „libertatea sexuală ca mijloc de eliberare a bărbaților şi femeilor de civilizația creştină".[129] Pornind de la faptul că omul nu este creația lui Dumnezeu, ci produs al evoluției, Charles Darwin afirma că „sexul fiind un instinct animalic" nu are nici o motivație să fie legat de nişte principii religioase sau morale.[130]

În secolul nostru, psihiatrul **Sigmund Freud** susține că „sexualitatea este instinctul dominant al omului" şi încearcă să ofere o bază ştiințifică separării sexualității de procreare, orientând-o spre plăcere.[131]

Mişcările homosexuale s-au desfăşurat pentru prima dată în Germania, în 1897, cerându-i drepturile alături de heterosexuali. În anii '60, odată cu mişcarea femininistă proavortivă, mişcările homosexuale ajung la stadiul de afirmare plenară.[132]

Spre deosebire de homosexualitatea antică, cea din zilele noastre vrea să fie „legalizată, legiferată, instituționalizată, acceptată sau chiar impusă societății, ca fiind componentul normal de viață".[133]

Mişcările homosexualilor de mai târziu se vor desfăşura în numele libertății personale despre care Comisia şi Curtea Europeană a Drepturilor omului afirmă: „Constituie libertăți ale persoanei atât deciziile pe care acesta le ia în momentul căsătoriei (asupra persoanei sau, mai nou, asupra sexului acesteia), asupra reproducerii, asupra îmbogățirii formelor de reproducere (prin recursul la noile tehnici reproductive, de tipul fertilizării in vitro şi al transferului de embrioni, al donației de gameți sau embrioni) sau al refuzului acestui drept (concretizat prin sterilizare şi avort), precum şi deciziile persoanei asupra morții sale (euthanasie, suicid). Din dreptul de a dispune asupra propriului corp, s-a ajuns şi la prostituție".[134]

Nu de mult, D**eclarația Consiliului Europei, nr. 227/1993**, se referea la „drepturile homosexualilor în noile democrații". Una din condițiile pe care aspiranții la calitatea de membru al Consiliului Europei trebuie să le îndeplinească este respectarea drepturilor minorităților şi, în special, „**restabilirea drepturilor homosexualilor**".[135]

3.6.5. Legislația română față de homosexualitate

Legislația de pe timpul domnitorului **Vasile Lupu,** îi pedepsea cu moartea pe homosexuali.

129 Pr. Claudiu Dumea, *Omul între „a fi" sau „a nu fi"*, Bucureşti, 1998, p.26.
130 Idem, ibidem
131 Idem, p. 28
132 Gh. Scripcaru, o.c.p. 136
133 C. Dumea, o.c.p. 25
134 Gh. Scripcaru, o.c.p. 107
135 Idem, p. 136–137

Codul penal din 1937 prin art. 420 pedepseşte cu închisoarea corecţională de 2–5 ani homosexualitatea, fiind considerată **delict** şi „**infracţiune contra pudoare**”.

Codul penal din 1968 prin art. 200 incriminează relaţiile sexuale între persoane de acelaşi sex şi aplică pedeapsa cu închisoarea între 1şi 5 ani…

Din dorinţa de a deveni membru al Consiliului Europei, România şi-a revizuit legislaţia privind homosexualitatea, publicând în **Monitorul Oficial nr. 289/14. noiembrie 1996** modificarea articolului 200 din codul penal, în sensul că homosexualii sunt pedepsiţi numai dacă „au produs scandal public” – cu închisoarea de la 2 la 7 ani. Săvârşită asupra unui minor, se pedepseşte cu închisoare de la 2 la 7 ani; prin constrângere cu închisoarea de la 3 la 10 ani; dacă s-a produs vătămarea integrităţii corporale şi a sănătăţii, se pedepseşte cu închisoarea de la 5 la 15 ani, iar dacă a dus la sinuciderea victimei, cu închisoarea de la 5 la 25 ani. Îndemnul sau ademenirea unei persoane în vederea practicării relaţiilor homosexuale se pedepseşte cu închisoarea de la 1 la 5 ani.

3.6.6. Cauzele homosexualităţii

Cauzele homosexualităţii rezidă în criza socială, familială şi dezordinea sexuală existentă în lume. Câteva cifre sunt edificatoare.

Astfel, în unele ţări, persoanele singure formează jumătate din populaţia adultă. În S.U.A. 53% din femei sunt singure; 20% nu au fost căsătorite niciodată; iar 33% sunt divorţate sau văduve. Un raport elaborat de Alianţa Evanghelică din Marea Britanie arată că 44% din bărbaţii sub 30 de ani, enoriaşi ai Bisericii evanghelice, sunt singuri, iar singurătatea şi îngrijorarea în privinţa vieţii sexuale sunt sentimente pe care le trăiesc în mod obişnuit. Se pare că numărul persoanelor singure în rândul enoriaşilor unei congregaţii variază între o treime şi jumătate.[136]

Se constată apoi că după adolescenţă, 37% din populaţia bărbătească a avut contacte homosexuale, că 13% au fost mai mult homosexuali decât heterosexuali cel puţin trei ani, între adolescenţă şi momentul când au împlinit vârsta de 55 de ani, iar 4% au fost exclusivi homosexuali după încheierea adolescenţei.[137] Alte cifre arată că cel puţin 50% din bărbaţii adulţi se consideră predominant heterosexuali, cu experienţă homosexuală accidentală; iar 37% sunt în esenţă heterosexuali, cu experienţă homosexuală importantă. Pe lângă acestea, se constată că “atracţia între persoane de acelaşi sex există, într-o oarecare măsură, la jumătate din întreaga populaţie”.[138]

[136] Adrian Thatcher, *Descătuşarea sexului*, Trad. Mariana Grancea, Bucureşti, 1995, p. 241–242.
[137] Idem, p.194
[138] Idem, p.195.

Apoi, în **problema divorțurilor,** se constată că în Anglia una din trei căsătorii contractate sfârşesc prin divorț. În S.U.A., situația este şi mai alarmantă, cifra de divorț fiind una la doi.[139]

O altă criză morală este **desfrâul**. Astfel, 70% din eşantionul de femei chestionate, care erau căsătorite de mai mult de 5 ani, aveau sau avuseseră relații sexuale în afara cadrului căsătoriei, deși majoritatea mai credeau încă în monogamie. O analiză recentă a adulterului în Anglia arată că un număr egal de femei căsătorite, ca şi de bărbați, au relații extraconjugale şi le prezintă ca fiind "aventuri de o noapte".[140]

La aceasta cauze se adaugă încă trei tipuri esențiale: psihanalitic, biologic şi social.

1. Potrivit lui **Sigmund Freud**, **părintele psihanalizei,** homosexualitatea apare atunci când un băiat nu reuşeşte să "transfere atracție heterosexuală a libidoului său de la mama lui la altă femeie naturală", poate din cauza forței pe care o exercită acea atracție sau din cauza orientării ei greşite, care ar putea fi cauzată de mediu… Există apoi teoria fobiei, potrivit căreia mama, în timpul "sindromului de sarcină" a simțit sentimentul de teamă de a fi abandonată de soțul ei sau incapacitatea soțului de a fi alături de ea în această perioadă şi astfel mama transferă copilului traumatismul pe care-l suferă.

2. Potrivit **explicației biologice**, bărbații homosexuali au un exces de estrogen, hormon propriu femeilor; iar femeile lesbiene, un exces de androgen, hormon bărbătesc. Aceste explicații biologice se referă la cantitatea relativă de testosteron existentă în perioadele vitale pentru dezvoltarea creierului fetusului şi imprimă copilului ce urmează să se nască o orientare masculină sau feminină, dar nu totdeauna în concordanță cu sexul genetic al fetusului. Se spune că bărbații homosexuali au "comisura anterioară", fascicol de nervi care leagă lobul stâng şi lobul drept al creierului, mai mare decât bărbații heterosexuali. În schimb, ei au "nucleul interstițial", alt fascicol de nervi din hipotalamus, mai mic decât bărbații heterosexuali. Alte studii sugerează o puternică influență genetică. Astfel, 52 la sută din frații gemeni identici sunt homosexuali; 22 la sută din frații gemeni neidentici şi doar 11 la sută în cazul fraților adoptivi.

3. Sub aspectul **explicației sociale** se arată că homosexualitatea este o "funcție a adaptării determinată de selecția naturală". Alții spun că e pur şi simplu o "construcție socială", adică o idee inventată la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în secolul al XIX-lea, la început de comunitatea medicală, în aşa fel încât medicii şi categoriile profesionale să-şi poată asuma controlul asupra unui anumit segment al societății, care mai înainte era controlat de Biserică şi de tribunale.[141]

După cum vedem, trei teorii independente una de alta, caută în mod diferit să explice unul şi acelaşi fenomen. Fiecare din ele caută să pătrundă în taina de nepătruns a sufletului

[139] Idem, p. 174.
[140] Idem, p. 173.
[141] Andrian Thatcher, *Descătuşarea sexului — O perspectivă creştină asupra sexualității*, Londra 1993, trad. Mariana Grancea, Bucureşti, 1995, p. 196–197.

omenesc, pentru a face lumină ca într-o peşteră întunecată fără ieşiri… Oricare din ele are pretenţia că poate fi acceptată, în aceeaşi măsură în care, la o analiză serioasă, poate fi şi respinsă.

Congresul Mondial de Psihiatrie de la Rio de Janiero, din 1994, apreciază că este fără temei intenţia de a căuta motivaţii medicale în favoarea homosexualităţii, deoarece „orice homosexual este pe deplin răspunzător de comportamentul său, adică dispune de discernământ".[142]

Neavând cauze genetice, endocrine sau psihiatrice, homosexualitatea „poate fi considerată un viciu şi, ca orice viciu, are o influenţă cert nefavorabilă, atât asupra individului însuşi, cât şi asupra familiei sale, asupra întregii societăţi".[143]

3.6.7. Atitudinea teologilor şi a Bisericii faţă de homosexualitate

De la început se cuvine să precizăm că Biserica nu-i poate abandona pe homosexuali, fiindcă prin Taina Sfântului Botez ei sunt membrii ai Trupului lui Hristos.

Pe de altă parte, vom vedea în cele ce urmează atitudinea diferită pe care teologii creştini au adoptat-o faţă de homosexualitate.

Mulţi vorbesc tot mai deschis şi tot mai des, despre creştini homosexuali şi chiar de preoţi şi de pastori având astfel de metehne morale. În acelaşi timp, i se cere Bisericii să binecuvinteze căsătoriile homosexuale, aşa cum unele state europene le-au şi legalizat. Se cere apoi chiar hirotonia homosexualilor, ceea ce, evident, nici nu se poate şi nici nu se vrea… Remarcăm, totuşi, în acest context, apariţia mai multor cărţi care pledează cu hotărâre de pe poziţie creştină, în favoarea homosexualităţii. Şi nu orice fel de nume semnează astfel de cărţi. Unul dintre ei este **Adrian Thatcher**, directorul Centrului de Teologie şi Educaţie Creştină de pe lângă Colegiul "Sfântul Marcu" şi "Sfântul Ioan" din Plymouth, Marea Britanie. El a predat la aceste colegii un curs de doi ani despre: "Credinţa, sexul şi zămislirea", iar la cererea studenţilor a sintetizat ideile în cartea: "**Liberating sex**" (**Descătuşarea sexului**) cu bibliografia la zi.[144] Cartea are pretenţia să ofere "o perspectivă creştină asupra sexualităţii", adică o viziune creştină modernă asupra uneia dintre cele mai controversate teme ale contemporaneităţii. Autorul propune în acest sens o "Teologie a sexualităţii".

---

142 Dr. Rodica Năstase, Homosexualitatea privită din punct de vedere psihiatric, în: Homosexualitatea: propagandă a degenerării umane, p. 13, după Dr. George Stan, Teologie şi Bioetică, Alexandria, 2001, p. 129.

143 Idem, ibidem.

144 Londra, 1993, trad. Mariana Grancea, Bucureşti, 1995.

În cadrul Bisericii Romano-Catolice, Congregația Sacră pentru Doctrina Credinței a emis „Declarația despre anumite întrebări legate de etica sexuală” (29 decembrie 1975) şi „scrisoarea către episcopii Bisericii Catolice şi despre grija pastorală acordată persoanelor homosexuale” (1 octombrie 1986), cerând acordarea unui studiu pastoral homosexualilor, considerând condiția lor ca fiind „disfuncțională” sau cel puțin incompletă.

Teologul Philip S. Keane în studiul intitulat: „Moralitatea sexuală. O abordare catolică”[145] afirmă că „sunt cazuri în care răul ontic al actelor homosexuale nu devine un rău moral obiectiv, întrucât în împrejurările respective este într-adevăr de aşteptat ca actele homosexuale să fie susținute”. Şi de aici concluzia: „persoana rămâne membru al Bisericii şi este liberă să primească Sfintele Taine”.

Răspunsurile moralei creştine cu privire la problema homosexualității sunt foarte diverse şi contradictorii. Le rezumăm la patru aspecte:

1. Atitudinea „**nefavorabilă – punitivă**”, condamnă actele şi orientarea ca fiind perverse.

2. Atitudinea „**nefavorabilă – non – punitivă**”, consideră homosexualitatea o disfuncție condamnând totuşi păcatul, dar nu şi pe păcătos.

3. „**Acceptarea prudentă - limitată**” socoteşte homo-sexualitatea şi actele sale ca un rău ontic şi, totuşi, în cazurile ireversibile, acceptând relațiile stabile şi iubitoare, actele homosexuale în aceste relații fiind considerate permise şi chiar demne.

4. „**Acceptarea deplină**” considerând orientarea homosexuală ca fiind înnăscută (deci dăruită de Dumnezeu), iar comportamentul care o însoțeşte, ca adecvat din punct de vedere moral şi chiar dorit.

Teologii romano–catolici conservatori înclină spre poziția: „nefavorabilă – non-punitivă”, iar cei „revizionişti” înclină spre „acceptarea prudentă”.[146]

Mult mai plauzibilă este **învățătura ortodoxă despre natura căzută care poartă în sine rănile păcatului**. Aşa cum în natura din jurul nostru s-au produs dezordini care îi tulbură viața, tot astfel şi în natura omului, atât biologică, cât şi spirituală şi-au făcut apariția tot felul de contradicții care-i macină existența. Referindu-se la neamurile care “au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună şi au cinstit făptura şi i-au slujit ei în locul Creatorului”, **Sfântul Apostol Pavel** arată că “pentru aceea i-a şi lăsat Dumnezeu în patimi de ocară, căci şi femeile lor şi-au schimbat rânduiala firească… la fel şi bărbații, s-au aprins în pofta lor unul către altul… Şi precum ei n-au reuşit să aibe pe Dumnezeu în conştiință, aşa i-a lăsat Dumnezeu pe ei cu mintea neîncercată ca să facă cele ce nu se cade…” (Romani 1, 25–27). Părinții Bisericii au arătat de asemenea că odată cu apariția afectelor s-au dereglat şi instinctele, încât, plăcerea, de pildă, în loc să fie mijlocul prin care se exercită instinctul, se transformă în scop şi astfel funcția spirituală a omului se întunecă şi cade în animalitate sau chiar mai prejos… Mintea,

---

145 New-York, 1977, p. 85-87.
146 Preot Prof. Dr. John Breck, *o.c.*p. 147–148.

ca lumină a sufletului, se transformă sub dominația instinctelor oarbe, în instrumentul de motivație şi de iscodire a noilor şi variatelor forme de dezvoltare a patimilor înrobitoare. Este ceea ce Sfântul Apostol Pavel numea “mintea cărnii” (**Coloseni 2,18**).

Pentru a arăta că **homosexualitatea** este **patimă**, aşa cum o numeşte Apostolul, vom indica prin similitudine, că **patimile** reprezintă o **patologie organică şi sufletească a principalelor instincte omeneşti**: **de apărare-atac, alimentar (de nutriție), de reproducere** şi **social**. Aşa, în instinctul de apărare-atac apare ceea ce este cunoscut sub numele de “killer instinct”, ca formă violentă de manifestare a unei dorințe pe care noi o numim bizară, fiindcă creează un permanent pericol social. Acesta transformă societatea omenească în junglă, făcând ca omul să se manifeste asemenea unui animal fioros, ce nu cunoaşte regulile comportamentului față de alții. Există apoi în viața spirituală a omului predispoziția cleptomaniei. Aceasta devine pasiune dominantă a vieții, necesitate de comportament ce se timbrează cu stigmatul lui “moral insanity”, adică imbecilitatea conştiinței morale care face confuzia între bine şi rău, neputând astfel să-ți îndeplinească menirea. Există apoi în cadrul instinctului alimentar forme degradante, precum bulimia şi eclimia, ca forme devorante ale lăcomiei după mâncare sau anorexia, ca lipsă a poftei de mâncare, ca un simptom maladiv al fiziologiei umane. La fel, există şi o insațietate după bunurile materiale, încât omul îşi pierde echilibrul necesarului şi degenerează fie în destrăbălări, fie în zgârcenii, devenind chiar ridicol în comportament, asemenea lui Harpagon sau lui Hagi Tudose, din cunoscutele piese comice. În ce priveşte instinctul de reproducere, discuțiile primesc un caracter de profunzime. Dacă celelalte forme instinctive întrețin şi protejează viața, instinctul de reproducere are viață în sine şi o transmite mai departe. De aceea, impulsul care îl susține nu este simpla plăcere, ci şi iubirea (eros), indicând o angajare integrală a sufletului omenesc, ca libertate, conştiință şi afecțiune. Iar când acest instinct, care transmite odată cu viața şi informația genetică a speciei şi a persoanei umane, este exercitat fără rânduiala care conduce la atingerea scopului său şi a menirii omului de a trăi în urmaşi, putem spune, cum pe bună dreptate remarca **Nicolae Paulescu,** că **patima reprezintă o dereglare a instinctelor omeneşti**: „Patima nu e altceva decât căutarea exclusivă a plăcerii ce rezultă din satisfacerea unei trebuințe instinctive deviate (adică, al cărui scop natural este ignorat, neînțeles sau chiar — nu de puține ori — dinadins relativizat)”.[147]

La capătul acestui periplu, putem spune că suntem de acord cu **Sfântul Apostol Pavel,** considerând homosexualitatea o **patimă**, fiindcă reprezintă o deviere a instinctului de reproducere de la scopul său.

Să vedem dacă este **patimă de necinste**.

Răspunsul afirmativ este motivat de faptul că reprezintă o aberație de la ordinea firească, coborându-l pe om sub condiția animalică…

[147] A se vedea mai pe larg: *Instincte, patimi şi conflicte*, Fundația Anastasia, 1995, p.100

Este patimă de necinste şi prin modul violent, grotesc şi scabros în care este practicată de cele mai multe ori, producând dezordini sociale şi trezind o adevărată repulsie din partea celor ce nu o acceptă.

În sfârşit, homosexualitatea reprezintă un eşec moral şi existenţial, prin pierderea menirii omului de a se împlini pe sine însuşi prin urmaşi. În actul creaţiei, Dumnezeu a dat viaţă bărbatului şi femeii, imprimându-le menirea de a fi „un singur trup", în scopul perpetuării neamului omenesc. În faţa acestei realităţi evidente, homosexualitatea reprezintă un abuz sălbatic, o aberaţie lipsită de finalitate; un eşec al instinctului de conservare a speciei umane.

Cu toate acestea, Biserica nu-i poate abandona, nici părăsi pe aceşti oameni, dintre care majoritatea sunt, cel puţin prin botez, dacă nu din convingere, fiii ei. Deviza creştină este: "**urăşte păcatul, dar iubeşte pe păcătos!**". Hristos a venit să caute pe fiul risipitor şi pe oaia cea pierdută, precum şi să vindece pe cel bolnav, fiindcă cei bolnavi au nevoie de doctor… Este adevărat că la început Biserica acorda sancţiuni grele pentru astfel de păcate. Va trebui acum **mai mult să-i înţelegem pe oameni, decât să-i judecăm cu asprime pentru faptele lor**. Cu tot păcatul care îi stăpâneşte, se cuvine ca Biserica să şi-i apropie pentru a le oferi harul tămăduitor. Se cuvine, mai mult ca oricând, să aplicăm cu încredere **pedagogia divină a recuperării celor păcătoşi, îndepărtaţi de Biserică,** căzuţi pradă plăcerilor şi patimilor care îi stăpânesc… Căci, pe drept cuvânt, sublinia marele om de ştiinţă creştin, **Nicolae Paulescu** că "din admirabila desfăşurare a actelor instinctive omul este înclinat să remarce şi să reţină senzaţiile plăcute care însoţesc îndeplinirea actelor respective. Şi în loc de a se înălţa până la scopul instinctului, el nu mai urmăreşte decât plăcerea devenită unică ţintă a activităţii sale".[148] Dar abordarea cu optimism a apropierii şi îndepărtării omului păcătos este motivată de faptul că, spre deosebire de animale, "**omul are facultatea de a transforma instinctele în acte voluntare**; cu alte cuvinte, singur omul are posibilitatea de a cunoaşte scopul trebuinţelor instinctive şi de a delibera asupra mijloacelor şi momentelor oportune satisfacerii lor".[149]

În acelaşi timp aprinderea necontrolată a patimii poate fi temperată, stăpânită şi îndepărtată prin puterea conştiinţei care are un rol esenţial de înfrânare, umanizând pornirile inconştiente. Un om de ştiinţă arată că "**a te putea stăpâni este o dovadă de maturitate a sistemului nervos, un exemplu de model cum activitatea perfecţionată a scoarţei cerebrale poate domina funcţiile elementare ale centrilor inferiori. Funcţia de înfrânare sau de inhibiţie a reflexelor simple […] va atinge un grad înalt, ea transformându-se într-o adevărată trăsătură de caracter, într-o capacitate de stăpânire care constă în a-şi putea înfrâna unele reflexe, de a le domina cu raţiunea**".[150]

[148] Idem, *ibidem.*
[149] Ibidem.
[150] Dr. M. Steriade, *Creierul, centrală cu milioane de agregaţi*, Bucureşti, 1962, p.11.

La acestea adăugăm, ca mijloace esențiale de educare a firii căzute şi tiranizate de aprinderea necontrolată a plăcerii, puterea de convertire a rugăciunii, a cuvântului lui Dumnezeu şi a harului Sfintelor Taine. Părinții Bisericii arată că acestea poartă în sine "**conversio amoris**", adică transformarea iubirii egocentrice, sălbatică şi animalică, în **iubire neprihănită față de Dumnezeu**. Revărsându-se în suflet iubirea lui Dumnezeu, instinctul este pus sub instanța conştiinței, încât nesăbuita poftă se poate preface într-un dor spiritual după cele dumnezeieşti, iar plăcerea oarbă poate fi luminată de bucuria curată a conlucrării de bunăvoie a minții cu darurile lui Dumnezeu.

Conchidem că homosexualitatea este o patimă de necinste, iar ca să poată fi considerați fii ai Bisericii şi primiți la Sfânta împărtăşanie, cei care practică această patimă trebuie să renunțe la ea printr-un act de pocăință.

* * *

B. PATIMA

4. PATIMA

4.1. Noțiunea

Cuvântul **πάθος**, de la **πάσχω,** indică ideea de durere, de suferință. La început se referea la un sentiment sau la o dispoziție sufletească bună sau rea. Apoi, la modul în care aceasta reprezintă o bună funcționalitate a instinctelor omenești. În sfârșit, pathosul va echivala cu maladia care produce transformări, schimbări defavorabile vieții. Simplu vorbind, când spunem „durere" sau „suferință" ne gândim în primul rând la boală. Durerea în boală este determinată în primul rând de disfuncționalitatea unui organ. Această neorânduială aduce durerea sau suferința fizică, pe care o numim **fiziopatologie**. Dar poate exista neorânduială și în suflet. Și aceasta atrage durerea sau suferința, motiv pentru care o numim **psihopatologie**. La fel stau lucrurile și în cazul **maladiilor spirituale**. Ele aduc suferința sau durerea, încât le vom numi **patimi spirituale**.

Pe de altă parte, pathosul, în retorică, definește o înflăcărare a spiritului, în măsură să determine în sufletul ascultătorilor trăiri emoționale, ce pot conduce la schimbarea de mentalitate și de comportament.

Corespondentul latinesc **passio,** redă ideea de pătimire, suferință. Participiul lui "patior" este, patiens, de unde s-a format în românește "**pacient**" = cel ce rabdă o suferință, cel ce suferă. Passio ca suferință poate avea mai multe nuanțe. Bunăoară, a devenit clasică expresia "passio Christi" (patimile lui Hristos) sau "săptămâna Patimilor". Passio se poate referi la martiriul primilor creștini, indicând ideea de supliciu. Passio poate avea și o referire trupească ca boală, suferință: „corporum passionnes" sau ca suferință sufletească.

În limba română, sinonim cu **affectus**, ca sentiment, ca trăire emoțională intensă, este **pasiunea**. Ea va indica o pornire impetuoasă generată de o dorință arzătoare sau de o înclinație irezistibilă. E vorba de o dorință foarte vie pentru ceva, o afecțiune puternică pentru cineva. Ideea de înflăcărare a spiritului poate duce la **pasionalitate**, ca însușire a unui caracter pasional în care aspectul rațional este de multe ori depășit, încât se poate vorbi de un **pătimaș** (împătimit) atunci când pasionalitatea întunecă judecata. Afectul dominant nu mai ține cont de nimic, ci atrage voința spre faptă…[151]

Pe de altă parte "afectus" (de la afficio) poate însemna și starea de slăbiciune a firii de pe urma unei boli (graviter affectus â foarte bolnav).

---

[151] Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române* (77 000de articole), Chișinău, 1998, p. 621–623

Sinonim “patimii” este “viciul”. Cuvântul este mai puţin folosit în Sfânta Scriptură şi în scrierile Părinţilor, în schimb este folosit de **stoici** sub numele de **κακια** (răutăţi ale sufletului). E vorba de răul devenit deprindere, obişnuinţă.

Odată cu trecerea timpului, această mentalitate s-a schimbat. **Pasiunea a devenit nobleţe morală**, fiindcă se înalţă deasupra legilor şi tradiţiilor. Iubirea are o întâietate faţă de ierarhia socială. Încă din secolul XII, ea era considerată în Provence un sentiment nobil. Ea înnobila nu numai din punct de vedere moral, ci chiar şi social. Trubadurii ajungeau la rangul de aristocraţi, aceştia socotindu-i egalii lor. Cel ce iubeşte cu pasiune atinge o treaptă mai înaltă a omeniei, unde barierele sociale dispar. Romanul şi cinematograful schimbă mentalitatea, încât ţiganul poate să răpească pe prinţesă. Muncitorul, mecanicul sau şoferul se poate căsători cu fiica patronului. Câştigătoarea premiului de frumuseţe are şansa de a deveni contesă sau miliardară. De la poezie şi până la gluma fără perdea, pasiunea însemnă totdeauna aventură[152].

În altă ordine de idei, **psihanaliza** vorbeşte de o **psihologie afectivă.** Sigmund Freud consideră afectivitatea ca “primum movens” al întregii activităţi psihice. Iar aceasta este evoluţia sensibilităţii biologice a inconştientului dotat cu natură emoţională. El socoteşte că toate manifestările noastre conştiente sunt determinate de inconştientul afectiv… Astfel se poate vorbi în cadrul **pasiunii** chiar de o “**logică afectivă**” care întrece şi se impune în faţa **logicii raţionale**[153]**.**

Pentru spiritualitatea creştină însă, **πάθος** şi **πάθημα** “păstrează sensul negativ de trăire păcătoasă, păcatul devenit cronic, ca un cancer al vieţii morale”[154], **ca o cădere din starea de har**.

4.2. Patima în etica filosofică precreştină

Patima, ca maladie sau suferinţă a omului, a fost formulată de către **filosofia antică precreştină**. Înţelepţii antici se refereau la cunoaşterea raţională care conduce la adevăr, fiindcă **mintea** (νους) este divinul din om. Mai există şi cunoaşterea empirică, senzorială. Aceasta este cunoaşterea prin **simţuri**, înşelătoare ca însăşi simţurile ce stau la “dispoziţia” plăcerii. **Divinul Platon** face deosebirea dintre partea raţională a sufletului (το λογιστικόν) şi partea **iraţională**, adică partea irascibilă (θυμοειδές) şi partea concupiscenţei (poftei) — επιθυμετικόν. Această parte iraţională reprezintă starea pasională a sufletului: το παθητικόν μέρος της ψυχης. Ea **nu este în sine nici bună, nici rea**. Depinde cum este condusă de partea raţională. Dacă

152 Denis de Rougement, *Iubirea şi Occidentul*, trad. Ioan Teodorov, Bucureşti, 2000, p. 66 şi 260–662

153 Dr. I. Popescu Sibiu, *Concepţia psihanalitică*, Sibiu, 1947,p. 57-59.

154 Asist. Constantin Pavel, *Patimile omeneşti, piedecă în calea mântuirii*, în rev. Studii Teologice, nr.7-8/1953, p. 472

scapă de sub controlul acesteia, poate deveni oarbă. Dacă, însă, se află sub lumina rațiunii, poate fi orientată spre o finalitate eficientă, vieții sufleteşti şi trupeşti a omului.

Aristotel, referindu-se la πάθη, le identifică în concret cu dorința, mânia, teama, îndrăzneala, invidia, bucuria, prietenia, ura, regretul, emulația, mila şi, în general, cu toate cele cărora le urmează **plăcerea** sau **durerea**. Definind **pasiunea** într-un atât de mare registru, Aristotel spune că cei ce se află sub influența **ei** sunt ca şi cum s-ar afla în stare de somn, nebunie sau ebrietate, pentru că mânia, dorințele erotice şi alte pasiuni de acest fel modifică vizibil starea corpului, provocând în acele cazuri chiar crize de nebunie (EN 1147a).[155]

Înțeleptul din Stagira face deosebire între πάθος şi εξις. Aceasta din urmă indică calitatea, forța, deprinderea, starea (habitus). Pathosul este emoția, sentimentul în general, care semnifică o mişcare a sufletului provocată de un **obiect exterior**. Dar pathosul, ca afect, este o **stare pasivă** (De anima I, 1, 403a, 15–18).

Pentru **stoici,** viața morală este o luptă între dreapta rațiune (logos orthos) şi pasiuni. Patima este văzută de stoici ca fiind **κίνησις**, adică mişcarea dezordonată a sufletului. Cele patru mari afecte, la stoici, erau: plăcerea, durerea, teama şi pofta. Acestea, ca şi cele derivate din ele (chiar şi mila, bucuria, iubirea) sunt numite de-a dreptul: **νόσοι της ψυχης** (boli ale sufletului). Tot ceea ce considerau stoicii **răutăți ale sufletului** le numeau **vicii**, adică **κακία**.

Idealul înțeleptului stoic este de a deveni **λογικός** (rațional) şi **απαθης** (impasibil)[156]. Numai aceştia pot dobândi starea de sănătate şi de echilibru moral.

4.3. Patima în Noul Testament

În **Noul Testament** găsim cuvintele Mântuitorului prin care patima reprezintă o înrobire a sufletului: “Cel ce păcătuieşte devine rob păcatului” (Ioan 8, 34). Mântuitorul identifică patimile cu “**gândurile rele**”, sălăşluite în adâncul inimii. Ele întinează viața omului şi tulbură relațiile cu semenii (Marcu 7, 21–23). Printr-o imagine sugestivă şi plastică, Mântuitorul aseamănă patimile cu spinii care înăbuşă sămânța să rodească: “iar sămânța căzută **între spini** sunt cei care aud cuvântul, doar umblând cu grijile şi cu bogăția şi cu plăcerile vieții, se înăbuşă şi nu rodesc” (Luca 8, 14).

Sfântul Apostol Pavel identifică **izvorul patimilor** cu firea căzută în păcat, cu natura umană care poartă în **sine rănile păcatului**. Firea, ajunsă prin păcat în contradicție cu ea însăşi, se războieşte în sine, în sensul că **trupul pofteşte împotriva duhului şi duhul împotriva trupului** (Galateni 5, 14). Pentru cei ce trăiesc după poftele trupului, **patimile păcatelor** lucrând în mădularele lor, **aduc roadele morții** (Romani 7, 5). Îndepărtarea de

[155] E.R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, trad. Catrinel Pleşu, Bucureşti, 1983, p.213.

[156] Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creştin*, vol. I (Manual sistematic), trad. rom. Diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 300-304.

Dumnezeu şi trăirea în tot felul de păcate dăunătoare firii, i-a dus pe unii ca aceştia la "**patimi de ocară**" (Romani 1, 26). Patimile împietresc sufletele, făcându-i pe oameni "**robi ai păcatelor**" (Romani 6, 20) şi răstoarnă astfel tabla de valori în detrimentul devenirii umane. Ele sunt evidenţiate de Apostol ca "**fapte ale trupului**" (Galateni 5, 19–21), fiindcă spiritul este înăbuşit de poftele carnale, care destramă arhitectonica vieţii sub condiţia umană (Romani 1, 28–31). Multitudinea patimilor care domină viaţa oamenilor reprezintă chiar un **semn prevestitor al parusiei Domnului** (II Timotei 3, 25).

Sfântul Iacob arată că patima se formează din **poftele anarhice sălăşluite în suflet** şi transformate în păcat: "Nimeni, fiind ispitit, să nu zică: de la Dumnezeu sunt ispitit; căci Dumnezeu nu este ispitit de rele şi El pe nimeni nu ispiteşte, ci fiecare se ispiteşte fiind atras şi amăgit de pofta sa. De aceea, pofta zămislind, naşte păcat, iar păcatul săvârşindu-se, naşte moartea" (Iacob 1, 13–15). De aici şi îndemnul apostolic: "omorâţi deci mădularele voastre cele de pe pământ: desfrâul, necurăţia, patima, pofta cea rea… pentru care vine mânia lui Dumnezeu peste fii neascultători"(Coloseni 3, 5–6).

4.4. Patima în gândirea Sfinţilor Părinţi

Analizând firea omenească înainte şi după căderea ei în păcat, Sfinţii Părinţi au ajuns la concluzia că patimile nu aparţin naturii umane de la creaţie, ci au fost apărut în firea umană după căderea omului în păcat.

Sfântul **Grigorie de Nyssa** porneşte de la faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Dat fiind însă faptul că **Dumnezeu este impasibil**, **patimile nu puteau face parte din chipul Său transmis omului.** Pe de altă parte, arată că Dumnezeu a aşezat în sufletul omului **anumite puteri – δυνάμεις** spre a-i servi ca instrumente şi unelte în buna desfăşurare a vieţii**. Păcatul însă a introdus elemente iraţionale**, animalice asupra cărora spiritul a pierdut controlul. Acestea sunt patimile – pathe. Simbolul lor este redat prin "**hainele de piele**" cu care a fost îmbrăcat Adam după căderea în păcat (Facerea 2, 21). **Hainele de piele, ca natură animalică, vor deveni partea coruptibilă care va transmuta natura omenească din starea de nestricăciune în starea de stricăciune**.[157]

Asemenea precizează şi ceilalţi dascăli ai Bisericii. **Sfântul Maxim Mărturisitorul** arată că „**afectele nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor, căci altfel ar intra în definiţia firii**. Spun, învăţând de la marele **Grigorie al Nyssei** că ele odrăslesc în fire, după ce au pătruns în partea ei cea mai puţin raţională, din pricina căderii din starea de desăvârşire. Prin ele, în loc de chipul dumnezeiesc şi fericit, îndată după încălcarea poruncii s-a făcut în om străvezie şi vădită asemănarea dobitoacelor celor necuvântătoare. Căci trebuia,

[157] T. Spidlik, o.c.p.302–303.

după ce s-a acoperit demnitatea rațiunii, ca firea oamenilor să fie chinuită pe dreptate de trăsăturile **iraționalității** (**dobitociei**) la care a fost atrasă prin voia (adeziunea, hotărârea) ei, Dumnezeu rânduind prea înțelept ca omul în felul acesta să vie la cunoştința măreției sale de ființă rațională”.[158]

La fel arată şi **Sfântul Macarie Egipteanul** că „În urma neascultării primului om, a intrat în noi ceva străin de firea noastră şi anume a intrat **răutatea patimilor**, care prin multe exerciții şi obişnuințe ne-a **devenit a doua natură**”.[159]

Sfântul Ioan Scărarul, care sintetizează învățătura ascetică a Părinților, precizează că „răul sau patima nu se găsesc în mod firesc în natura omului, **căci Dumnezeu nu este autorul patimilor**. Există în inima noastră multe virtuți sădite de El”.[160]

Din toate acestea rezultă clar că patimile sunt realități pasive şi iraționale, care au apărut în suflet după căderea omului în păcat. Fiind iraționale, acestea nu sunt proprii naturii umane, fiindcă natura este proprie firii. Intrate în firea omului, ca o a doua natură a sa patimile sunt pasive, dar ele pot fi activate, impulsionate de diferite realități cu care viața omului intră în contact.

Patimile, ca **funcții iraționale ale sufletului omenesc** se împart în două: **sufleteşti şi trupeşti**. Patimile **sufleteşti** sunt: plăcerea, teama, dorința, întristarea, mila, bucuria, etc. Patimile **trupeşti** sunt: foamea, setea, oboseala etc.

Acestea se întrepătrund şi se condiționează reciproc. De exemplu, starea de întristare provocată de un deces sau de un insucces oarecare, atrage după sine şi refuzul de a mânca.

Definind patimile sau afectele ca „**mişcări iraționale ale sufletului**”, atrase de ideea de bine sau de rău,[161] Sfântul Ioan Damaschin arată că această **mişcare irațională este cerută de natura umană spre conservarea ei**. Dar aceste afecte pot fi şi dăunătoare firii omeneşti. Ideea de bine sau de rău stabileşte dacă această mişcare irațională a sufletului este favorabilă sau defavorabilă naturii umane. De pildă, plăcerea de a mânca poate fi atrasă de ideea de bine, atunci când urmăreşte satisfacerea necesarului firesc. Este atrasă de ideea rea atunci când degenerează în îmbuibare şi insațietate. Sfântul Maxim, referindu-se la atracția afectelor de ideea de bine, arată că „hrana mai simplă ne produce o plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucât ne satisface o plăcere biologică. La fel băutura, prin faptul că ne potoleşte neplăcerea setei; sau somnul, prin faptul că reÎnnoieşte puterea cheltuită prin veghe. La fel şi toate celelalte funcțiuni ale firii noaste, care sunt pe de o parte **necesare pentru susținere**, iar pe de altă parte, **folositoare celor ce se străduiesc pentru împlinirea virtuții**”[162].

158 *Răspunsuri către Talasie*, I, Filocalia, vol. III, p. 20-21.
159 *Omilii duhovniceşti*, IV, 8. trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Bucureşti, 1992, p. 101.
160 *Scara Raiului*, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timişoara, 1994, p. 421.
161 *Dogmatica*, trad D. Fecioru, Bucureşti 1938, p. 217.
162 Răspunsuri către Talasie, Filocalia, vol. III, p. 260

Asupra aspectului folositor şi necesar al patimilor intrate în natura omului ne vorbeşte şi Sfântul **Isaac Sirul,** arătând că „**tot afectul existent a fost dăruit de Dumnezeu cu folos**. Şi afectele trupeşti s-au pus în om spre folosul şi creşterea lui. La fel şi cele sufleteşti. Căci, dacă se întâmplă ca trupul să se afle în afară de buna sa propăşire, lipsindu-i ceea ce-i aparține şi să urmeze sufletului, el slăbeşte şi se vatămă. La fel se întâmplă şi cu sufletul, care, atunci când părăseşte cele ce sunt ale lui şi urmează trupului se vatămă şi el după cuvintele Apostolului: „duhul pofteşte împotriva trupului şi trupul împotriva duhului…" (Galateni 5, 17)".[163]

Pe de altă parte, Sfântul **Antonie cel Mare** arată că „sufletele care nu sunt **ținute în frâu de rațiune** şi **nu sunt cârmuite de minte,** ca să stăpânească şi să cârmuiască patimile, adică întristarea şi plăcerea, se pierd ca **dobitoacele cele necuvântătoare, rațiunea fiind târâtă de patimi ca vizitiul biciuit de cai**".[164]

Referindu-se la afecte, **Evagrie din Pont** vorbeşte de eliberarea de ele, prin practicarea virtuților. Astfel, **gnoza** creştină vindecă intelectul (nous); **iubirea** este leacul părții irascibile a sufletului (thymos), iar **înfrânarea** vindecă partea poftitoare a sufletului (epithymia).[165]

Sfântul Maxim Mărturisitorul merge şi mai departe, referindu-se la **posibilitatea convertirii patimilor în virtuți:** "afectele devin bune în cei ce se străduiesc şi anume atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de lucrurile trupeşti, sunt folosite spre câştigarea bunurilor cereşti. De pildă, **pofta** o pot preface în mişcarea unui **dor spiritual** spre cele dumnezeieşti; **frica, în grija de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatului**; iar **întristarea** prin **pocăința** care aduce îndreptarea ce urmează păcatului din timpul de aici... Să ne folosim de aceste afecte spre înlăturarea răutății celei de față sau a celei ca va să fie şi spre dobândirea şi păzirea virtuții...[166]

De aici vedem marele hiatus dintre apatheia stoică şi cea creştină. Pentru stoicii, apatheia însemna eradicarea oricăror afecte, adică mortificarea lor; pentru creştini **convertirea patimilor în virtuți.**

4.5. Afecte şi patimi

Din cele tratate, vedem că în concepția Sfinților Părinți afectele trupeşti şi sufleteşti reprezintă **funcții iraționale ale sufletului determinate de ideea de bine sau de rău**.

Ele sunt în primul rând naturale şi de folos vieții, de aceea le numim **κατα φύσιν**. Dar, în acelaşi timp, ele se pot deregla, devenind insațiabile şi exacerbate. Ele se transformă astfel,

163 Cuvântul LXXXIII, Despre suflet şi despre patimi, Filocalia, vol. X, p. 411.
164 Filocalia gr., tom. I, Atena, 1957, p. 7, după Pr. Prof. D. Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, vol. III, Bucureşti, 1981, p. 67 (nota 116 bis)v
165 *Praktikos*, 36–38, trad. Cristian Bădiliță, Iaşi, 1997, p. 76–77.
166 *Răspunsuri către Talasie*, I, Filocalia, vol. III, p. 20–21

din **κατα φύσιν –** în ***παρά* φύσιν**, adică din conforme firii în contrare firii. Acestea din urmă reprezintă o dereglare a afectului şi implicit a firii, devenind boli sau maladii. În această situaţie ele aduc durerea sau suferinţa şi devin **patimi**. **Afectele conforme firii sunt nevinovate, pe când cele contrare firii sunt vinovate**. Dovadă este faptul că Mântuitorul, luând natura umană afară de păcat, a luat asupra firii Sale şi aceste afecte sufleteşti şi trupeşti sub forma lor nevinovată (adică patimi **κατα φύσιν**). Astfel, El s-a mâniat, s-a bucurat, s-a întristat, a simţit foamea, setea, somnul, etc. La noi oamenii, aceleaşi afecte pot deveni vinovate (παρά φύσιν) atunci când, ducând firea la păcat, o înrobesc.

De remarcat este faptul că, deşi afectele conforme firii sunt nevinovate, prin moartea şi învierea Sa, Mântuitorul a eliberat firea omenească şi de aceste afecte, spre a-i reda chipul lui Dumnezeu pe care îl avea înaintea căderii în păcat.

În concluzie, se cuvine să precizăm că afectele reprezintă funcţii iraţionale naturale şi necesare firii sau naturii umane, adică **κατα φύσιν**. Dar după felul în care sunt practicate, pot fi convertite (transformate) în virtuţi sau pot deveni contrare firii: ***παρά* φύσιν**, adică **patimi înrobitoare firii şi vieţii umane**.

Prin urmare, **afectul este patima conformă firii, pe când patima propriu-zisă este afectul devenit contrar firii**.

4.6. Fiinţa patimii

Pentru a determina fiinţa patimii, trebuie încă de la început să o deosebim de păcat.

Păcatul se defineşte ca fiind "călcarea cu deplină ştiinţă şi cu voie liberă prin gând, cuvânt şi faptă, a voii lui Dumnezeu"[167]. Păcatul este o anume faptă rea săvârşită la un moment dat. E o greşeală în faţa lui Dumnezeu. O cădere în ispită. Patima însă merge în adâncul sufletului. Ea este **o stare a păcătoşeniei**, **o înrobire**, **o rană dureroasă a sufletului şi un chin, o suferinţă a vieţii**. **E un păcat devenit cronic**.

Pentru a înţelege mai bine deosebirea dintre păcat şi patimă, vom folosi un exemplu concret luat din viaţa cotidiană. Referindu-ne la instinctul alimentar, păcatul ar fi asemenea unei indigestii, ce creează o anume indispoziţie datorată alimentaţiei prea abundentă. Patima este lăcomia statornicită şi insaţiabilă în viaţa noastră. Ea este îmbuibarea dăunătoare naturii umane.

Prin urmare, patima porneşte de la păcat, dar este mai mult decât păcatul. Păcatul este **actualitatea** unei fapte rele, împotriva voinţei lui Dumnezeu. Patima este o **habitudine**, adică **păcatul devenit deprindere**. Păcatul este o derută a discernământului, care orientează voinţa spre rău, atrăgând **după sine înşelarea** în acţiunile vieţii. Patima reprezintă un **discernământ**

[167] *Învăţătura de credinţă ortodoxă*, Bucureşti, 1952, p. 375.

fals, o **derută constantă a voinței, care îi anulează libertatea**. Dacă păcatul nu înseamnă pierderea libertății, **patima este înrobirea spiritului. Este păcatul devenit înrobitor: „Cel ce păcătuieşte devine rob păcatului”** (Ioan 8, 34).

Păcatul poate atrage la un moment dat regretul, ca recunoaştere a unei greşeli ce dăunează vieții şi de care vrei să te scapi sau să nu o mai repeți. Patima însă ca deprindere, a devenit **„quasi altera natura”** (aproape a doua natură), **încât ea exclude regretul faptei rele, în favoarea efortului necontenit de a fi satisfăcută**… Un om înduhovnicit (Sfântul Teofan Zăvorâtul) arată că ființa patimii constă în „**dispoziția față de păcat, ca dorință fermă şi constantă de a păcătui într-un mod oarecare; sau ca o atracție pentru acțiuni vinovate**”.[168]

Patima este **obsesia oarbă devenită necesitate**. Ea anulează libertatea devenirii axiologice, paralizând puterile sufletului prin coborârea lui într-o mlaştină fără ieşiri, în care tot mai mult se cufundă… Înrobirea sufletului de patimi, face ca omul să decadă în starea de animalitate sau chiar sub aceasta...

O altă caracteristică a patimii este şi aceea că suferința spirituală **pe care ea o creează trece asupra trupului, aducându-i boala şi moartea**. De pildă, îmbuibarea la mâncare şi băutură ca şi desfrâul sunt nu numai deprinderi rele, nu sunt numai maladii spirituale, ci şi generatoare de **boli fizice**.

Pe lângă faptul că patima creează **contradicția firii umane în ea însăşi**, ca deprindere în rău, ea tulbură în acelaşi timp şi **relațiile sociale**. De exemplu, mândria şi mânia devenită cronică creează tot felul de tensiuni sociale, duşmănii, răzbunări, răzvrătiri, atitudini violente etc. La fel, desfrâul destramă familiile, lăsând copii pe drumuri etc.

De aici vedem că patima reprezintă **maladia spirituală prin care firea omenească decade din starea de har**. Pierzând comuniunea cu Dumnezeu, omul devine un **înstrăinat față de El. Natura umană devine alterată de păcat, răzvrătindu-se în ea însăşi:** „trupul pofteşte împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului şi ele se împotrivesc unul altuia” (Galateni 5, 17), creând contradicția omului cu el însuşi, cu Dumnezeu şi cu lumea.

În concluzie, vom preciza că patima reprezintă un paradox (anormalitate) al firii (naturii) fizice şi spirituale a omului, constând din două elemente:

1. Insațiabilitatea egocentrică, ce constă în pierderea libertății ca stăpânire de sine asupra gândului, voinței şi simțurilor.

2. Decăderea din starea de har, în starea de păcat.

168 T. Spidlik, o.c.p. 301.

4.7. Formarea patimii

Pentru a determina patima ca iraționalitate a sufletului omenesc, trebuie să pornim de la **afectele primare** (holothimia), care determină buna şi reaua desfăşurare a vieții. Acestea sunt: **dorința**, **plăcerea, neplăcerea şi durerea**.

Confuzia care se creează între aceste patru afecte primare ce pun în acțiune viața sufletească şi morală a omului determină patima.

În mod firesc, omul doreşte plăcerea şi evită neplăcerea şi durerea. Păcatul este greşeala morală care aduce confuzia, în sensul că omul căutând plăcerea, ajunge la un moment dat la neplăcere şi durere. Fugind de acestea din urmă, caută plăcerea salvatoare, pe care însă nu o găseşte sau nu îl satisface pe deplin şi astfel intră într-un „cerc vicios", ca într-un labirint din care nu mai poate ieşi. Aceasta este patima, ca suferință morală, cu repercusiuni asupra vieții biologice, sociale şi chiar asupra destinului omenesc.

Prin urmare, patima vizează natura psiho-fizică a omului, precum şi relațiile lui sociale.

Să vedem în continuare cum se formează.

Foarte simplu vorbind, păcatul ca rău moral înseamnă o greşeală, fiindcă dăunează vieții fizice şi sociale. Omul poate chibzui asupra acestui fapt şi poate lua atitudine de îndreptare a greşelii. O poate chiar regreta şi atunci, în mod normal, nu o mai repetă… Dar păcatul nu este o simplă greşeală care să creeze repulsia, punând în acțiune instinctul de apărare şi atac. Păcatul se strecoară în suflet ca un şarpe sub forma plăcerii ademenitoare. Omul îl acceptă în contul instinctului de conservare a vieții. De pildă, instinctul de nutriție îți aduce plăcerea prin mâncare şi băutură. Dacă nu ar fi plăcerea, nici instinctul nu se poate împlini şi astfel viața însăşi este pusă în pericol. De aceea, plăcerea este un simptom al sănătății… Dar starea de insațietate la mâncare şi băutură provoacă neplăceri fiziologice la început. Acestea pot fi înlăturate mai ales prin chibzuință şi prin înfrânare. Dacă nu sunt înlăturate, insațietatea stimulată de plăcere creşte mereu şi chiar dacă îi urmează durerea, scăpată de sub control, începe să devină deprindere sau obişnuință a lăcomiei ce se sfârşeşte de multe ori în vomitorium… Altfel spus, patima este durerea, suferința la care se ajunge prin insațiabila impulsionare a plăcerii. De fapt acesta este paradoxul plăcerii şi al patimii… Fiindcă, deşi aduce suferință , durere, neplăcere ea este totuşi dorită. Patima devine „altera natura" (o a doua natură), contrară funcționării ei normale. Astfel, putem spune că patima este o **fiziopatologie,** adică o funcție nesănătoasă a naturii umane, o boală a ei. Deopotrivă o boală morală, sufletească şi fizică.

Pentru a înțelege mai bine, vom lua în discuție un **studiu de caz**. La început, fumatul creează prin toxina specifică reacții de apărare a organismului, manifestate prin cefalee, vome, indispoziții, etc. Continuând însă din anumite motive subiective, organismul se adaptează la

toxină, iar această otravă, deşi îi este dăunătoare, este cerută totuşi de organism… Acesta este paradoxul patimii. Deşi este suferinţă aducătoare de boală, este totuşi dorită şi cerută. Ea devine necesitate, deşi este nenaturală şi nenecesară organismului şi vieţii. În această situaţie spunem că fumătorul devine un pasionat de ţigară… Patima îi devine o necesitate apăsătoare, dureroasă… El nu mai poate trăi fără ţigară, chiar dacă ştie că aceasta îi dăunează. Această necesitate apăsătoare spre rău este patima ca suferinţă morală. Plăcerea care duce la patimă este o atracţie falsificată şi derutată de rău. Toxina este un rău. Normal trebuie înlăturată. Datorită obişnuinţei sau a deprinderii, ea devine însă o necesitate. Această necesitate morbidă derutează şi plăcerea spre rău. Datorită acestei necesităţi pe care o impune patima, omul nu mai este liber. Dominat de patimă, va fi înrobit de ea.

4.8. Două definiţii privind paradoxul patimii

Pentru a vedea mai bine caracterul paradoxal al patimii, prin care omul ajunge în contradicţie cu sine însuşi, considerăm elocvente două definiţii ale ei. Una, cu referire la partea spirituală a firii umane, cealaltă, cu privire la latura ei biologică.

Prima formulare aparţine lui **Maurice Blondel**. După el, patima este “**aspiraţia sufletului spre infinit, întoarsă într-o direcţie în care nu-şi poate găsi satisfacţia**”.[169]

Paradoxul este evident. Sufletul omenesc aspiră spre absolut, spre atingerea valorilor maxime, spre infinitatea dragostei lui Dumnezeu. Patima “Întoarce” această libertate firească specifică persoanei umane ca devenire, spre iubirea lucrurilor care, în loc să-i aducă sufletului satisfacţia, îl impulsionează spre o şi mai tulburătoare căutare a lor.

A doua formulare aparţine savantului român, cu adânci convingeri creştine, **Nicolae Paulescu**. Dedicând o carte acestei teme, defineşte patima ca fiind “**căutarea exclusivă a plăcerii ce rezultă din satisfacerea unei trebuinţe instinctive deviate**”.[170]

E vorba de pervertirea plăcerii, **care din mijloc devine scop în sine**.

După cum am văzut, plăcerea este o condiţie necesară în buna desfăşurare a instinctelor vitale. Când însă aceeaşi plăcere devine scop în sine, apare patima ca o “dereglare a instinctelor omeneşti”.

Când, în cadrul instinctului de nutriţie sau de reproducere plăcerea devine scop în sine, apare patima, care va deregla buna desfăşurare a instinctului de conservare a vieţii… La fel, în cazul instinctului de proprietate, plăcerea suprapune pe “a avea” lui “a fi” şi astfel, apare nesaţiul acumulării bunurilor materiale… Apoi, în cazul mândriei, egoismul, ca dereglare

---

[169] *L’ Action*, vol. II, Paris, 1936, p.297.

[170] *Instincte, Patimi şi Conflicte*, Bucureşti, 1995, p.100 ş.u. Vezi amănunte la: Diacon Nicolae Mladin, *Doctrina despre viaţă a profesorului Nicolae Paulescu*, în Revista Teologică, nr.1–2 / 1942, p.56–85; nr.3-4/1942, p.176–205.

a iubirii de sine, va produce o schimbare a tabelei de valori, în sensul că demnitatea pe care fiecare şi-o apără şi o afirmă, se transformă în spirit de dominaţie despotică în relaţiile sociale.

4.9. Psihologia patimii

Origen spunea că "**izvorul şi începutul oricărui păcat este în gând**". "**Inima omului este un Paradis până ce intră în ea un şarpe**", spune atât de sugestiv Tomas Spidlik comentând afirmaţia celebrului alexandrin. Dar un gând bun, va deveni "**părintele virtuţilor**". Autorii filocalici vorbesc însă numai despre gândurile rele pe care le numesc "carnale", diabolice sau necurate. Ele vin din afară. Nu pot avea originea în inimă, deoarece, fiind creaţia bunătăţii lui Dumnezeu, aceasta nu poate fi rea. Aceste gânduri nu sunt nici adevărate. Ele aparţin fanteziei, imaginaţiei care te determină la rău...

4.9.1. Spiritualitatea Răsăriteană

Ioan Scărarul, care a sintetizat ascetica creştină a părinţilor filocalici anteriori lui, numără şase etape în desfăşurarea patimii: **προσβολή, συνδυασμός, συγκατάθεσις, αιχμαλωσία** (arestarea spre captivitate a sufletului), **πάλη** (lupta sufletului pentru a nu ceda patimii), **πάθος**.[171]

1. **προσβολή** indică ideea de **lansare spre**, asupra, **împotriva**. Mai poate însemna şi **atac**, **agresiune** (Ex: a conduce un atac împotriva unei fortăreţe). Prosbole este **momeala unui gând sau a unei imagini apă–rute în conştiinţă**. Nu poate fi tradus cu "**ispită**" (tentaţie) – spune Vladimir Lossky (Teologia mistică a Bisericii de Răsărit), fiindcă indică prezenţa unui gând străin venit din afară şi introdus în conştiinţa noastră prin voinţa vrăjmaşului "Nu e un păcat, ci o mărturisire a libertăţii noastre", spune Marcu Ascetul. "Momeala aruncată de satana – arată el mai departe – este arătarea unui lucru rău în forma exclusivă a unui gând".[172] "Atacul este o mişcare fără imagini a inimii care e prinsă îndată de cei încercaţi, ca într-o strungă".[173] Sfântul Ioan Scărarul spune că "**momeala e cuvânt gol** (logos psilos), adică **imaginea** a ceea ce ni s-a întâmplat mai de curând şi pătrunde în inimă".[174]

De aici putem conchide că **προσβολή** indică două lucruri: **un gând şi o imagine**, fără însă ca aceasta să anticipeze cadrul în care urmează să se desfăşoare păcatul.

171 *Scara Raiului*, Cuvântul XV, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timişoara, 1994, p. 317 şi notele 25–30 (p.328-329).
172 Filocalia, vol.I, p. 302–303.
173 o.c. p. 245.
174 o.c.p. 317.

2. **συνδυασμός,** derivat din **συνδυάζω**, indică ideea de unire (acuplarea la animale) a două persoane sau două lucruri. Mai precis, înseamnă "**împreună vorbire**", adică **convorbire, dialog, conversaţie**. Sfântul Ioan Scărarul arată că "Însoţirea este **cugetarea**, cu sau fără de patimă, la ceea ce ni s-a arătat (În minte)".[175]

3. **συγκατάθεσις** este un termen preluat din filosofia stoică unde indică ideea de **aprobare**, **asentiment sau potrivire**. Pentru **Plutarh** este "**acordul spiritului cu percepţiile**" (Moralia 1055b; 1056c). Pentru **Zenon** şi **Cicero**, este **asentimentul dat de minte propriilor sale percepţii**. Asceţii creştini vor imprima cuvântului înţelesul de **consimţire**, de **aprobare a gândului ce duce la păcat**. **Ioan Scărarul** arată că "consimţământul este înclinarea sufletului cu plăcere spre ceea ce i s-a arătat".[176]

Aceasta este faza **accepţiunii păcatului** în inimă sau însuşi **păcatul** inimii, despre care Mântuitorul a spus, că „cel ce pofteşte femeia a şi păcătuit cu ea în inima sa" (Matei 5, 28).

4. **αιχμαλωσία** este **arestarea ce duce la captivitatea** sau **asedierea inimii de patima** care o domină.

5. **πάλη** (lupta) este "egalitatea de forţe între cel ce este ispitit şi cel care ispiteşte, conform căruia sufletul învinge sau este învins, după **cum îi este voia**",[177] ne arată Sfântul Ioan Climax.

Din schema Sfântului Ioan Scărarul vedem că în ordinea psihologică, **παλη** urmează lui **αιχμαλωσία**, deşi ar putea fi foarte bine înaintea ei sau concomitentă cu ea, fiindcă **pale** reprezintă angajarea hotărâtoare a voinţei, de unde rezultă acceptarea sau respingerea **arestării spre captivitate şi înrobire**.

6. **πάθος** (patima) "este cu adevărat viciul care s-a cuibărit de multă vreme în suflet şi care, prin deprindere, l-a condus la o astfel de obişnuinţă cu păcatul, încât de bunăvoie şi cu plăcere îi devine sclav".[178]

4.9.2. Patima în Spiritualitatea Apuseană

Fericitul Augustin şi Sfântul Grigorie cel Mare reduc la patru etapele psihologice ale patimii. Prima este **suggestio** — ca prezentare a plăcerii prin ispită. Urmează **delectatio**, adică delectarea cu imaginea sugerată de ispită. Apoi: **consensus** — consimţirea sau acceptarea faptei ca decizie a voinţei. Toate aceste trei etape se concretizează prin **actio** (făptuirea). În final, **actio** conduce spre **consuetudo**, care devine "quasi altera natura".

175 o.c.p.318.
176 o.c.p.318.
177 ibidem.
178 ibidem.

Tomas Spidlik prezintă gradele de pătrundere a gândului pătimaş, preluând elemente şi din spiritualitatea răsăriteană.

1. **Sugestio** este prima imagine a fanteziei, primul impuls, prima idee. Este numai posibilitatea păcatului, desfăşurată într-o formă plăcută. Nu este decizie şi nici vină, dar poate rămâne pe toată viaţa.

2. **Conversatio** este convorbirea sau dialogul şi îşi are originea în dialogul Evei cu şarpele în paradis… Această convorbire poate fi şi sub forma unui soliloquiu, convorbire cu sine însuşi, având un caracter interior. De pildă, mânia din suflet este un dialog înflăcărat al urii şi răzbunării… Avarul lacom se va întreba cum să câştige cât mai mulţi bani sau ce va face cu banii pe care îi are. Aceste dialoguri interioare nu sunt păcate, dar consumă energie sufletească, tulburând viaţa. Dar convorbirea poate fi îndreptată şi spre plăcere. În acest caz este **delectatio**.

3. **Lupta** este un gând care, intrat în inimă, nu se mai lasă uşor alungat. Dar omul este liber şi să nu consimtă, să nu cedeze gândului pătimaş. Dacă va lupta şi nu va ceda până la sfârşit, sufletul devine biruitor asupra gândului pătimaş. Dar poate fi şi învins, dacă cedează voinţa…

4. **Consensus** este **consimţirea** sau **acceptarea teoretică a faptei,** după ce sufletul a pierdut bătălia. Decizia făptuirii este luată. Se aşteaptă doar momentul. Acum se săvârşeşte păcatul în gând.

5. **Actio şi consuetudo** înseamnă **fapta** şi **patima**. Celui care cade pradă gândurilor rele, îi slăbeşte **caracterul**, născându-se în sufletul lui înclinaţia constantă spre rău. Aceasta este patima care îl înrobeşte pe om.[179]

4.10. Genealogia patimilor

Asemenea virtuţilor şi patimile se nasc unele din altele, încât chiar pentru asceţii creştini e greu să fixeze patima care le-a generat pe celelalte. Lăcomia pântecelui a constituit păcatul primilor oameni în rai. Dar înainte a fost mândria îngerilor, care au căzut din graţia divină. Cu acest păcat sunt ispitiţi şi primii oameni înainte de a fi călcat porunca lui Dumnezeu. "Veţi fi ca Dumnezeu", le-a fost sugerată mândria din partea diavolului… Pentru înţeleptul **Isus Sirah**, "**Începutul păcatului este mândria**" (10, 13), în timp ce pentru Apostolul Pavel, "**iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor**" (I Timotei 6, 10). Începând cu **Evagrie**, asceţii corelează temelia patimilor cu cele trei ispitiri ale diavolului adresate Mântuitorului în pustie: **îmbuibarea (lăcomia pântecelui), iubirea de arginţi** şi **mândria** (Matei 4, 3). Iată cuvintele lui Evagrie: "…De aceea şi diavolul aceste trei gânduri i le-a înfăţişat Mântuitorului:

[179] *Izvoarele luminii,* Tratat de spiritualitate (trad. rom.), Iaşi, 1994, p. 247.

întâi îndemnându-l să facă pietrele pâini. Al doilea, făgăduindu-i toată lumea, dacă se va închina lui. Al treilea că va fi acoperit de slavă dacă va asculta de el… Dar Domnul, dovedindu-se mai presus de acestea, i-a poruncit diavolului să meargă înapoia Lui. Prin aceasta ne-a învățat că nu este cu putință să alungi de la tine pe diavol, dacă nu ai disprețuit aceste trei gânduri”.[180]

Sfântul Maxim Mărturisitorul, urmând gândirea evagriană socoteş te “**iubirea de sine”(philautia) ca rădăcină a tuturor patimilor**. E vorba de “**iubirea trupească de sine, ca iubire pătimaşă şi nerațională față de trup**”. “Acesteia i se împotriveşte iubirea şi înfrânarea. Cel ce are iubirea trupească de sine, evident că are toate patimile. Nimenea, zice Apostolul, nu şi-a urât trupul său, ci îl “struneşte şi îl supune robiei”, nedându-i nimic mai mult decât hrană şi îmbrăcăminte, iar din acestea numai atât cât are trebuință pentru a trăi. Aşa îşi iubeşte cineva fără patimă trupul şi-l hrăneşte ca pe un slujitor a celor dumnezeieşti şi-l încălzeşte numai cu cele ce-i împlinesc cele de trebuință. Pe cine iubeşte cineva, pe acela se şi grăbeşte să-l slujească. Dacă iubeşte, deci, cineva pe Dumnezeu, acela se şi grăbeşte să facă cele plăcute Lui. Iar dacă îşi iubeşte trupul, se grăbeşte să împlinească cele ce-l desfătează pe acesta. Lui Dumnezeu îi place iubirea, cumpătarea, contemplația şi rugăciunea, iar trupului, lăcomia pântecelui, necumpătarea şi cele ce le sporesc pe acestea. De aceea: “cei ce sunt în trup, nu pot să placă lui Dumnezeu”. Iar “cei ce sunt ai lui Hristos şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi cu poftele”.[181]

În cele din urmă, putem spune că orice păcat este contrar firii şi poate degenera în patimă. Oricum, patimile se **cauzează reciproc**, formând o **înlănțuire** distructivă a vieții morale. S-a remarcat sugestiv faptul că „îmbuibarea şi beția pun în mişcare desfrânarea. Ambele au nevoie de bani, ceea ce produce avariția sub forma cupidității. Dacă nu-i are, se mânie şi se întristează, văzând că alții posedă ce-i lipsesc lui. Dacă îi are, se mândreşte şi îşi satisface toate patimile. Când nu-i are, fură, minte şi chiar ucide”.[182]

4.11. Terapia patimilor – în general

Când punem în discuție terapia patimilor, va trebui de la început să avem în atenție mai multe premise. Întâi, cu privire la starea psihosomatică a naturii umane, iar apoi la aspectul vieții duhovniceşti:

1. Ereditatea şi predispozițiile native;

2. Educația şi influența mediului social;

---

[180] *Capete despre deosebirea patimilor şi a gândurilor*, Filocalia, vol.I, p. 49.

[181] *A treia sută a capetelor despre dragoste*, Filocalia, vol.II, p. 78.

[182] Constantin C. Pavel, *Lăcomia, patimă dăunătoare vieții individuale şi obşteşti*, în rev. Studii Teologice, nr. 7–8 /1955, p. 474.

3. Eventualele stări maladive ale naturii fizice sau sufleteşti;

4. Premisa duhovnicească: terapia patimilor prin virtuți.

a). Purtând în firea noastră „rănile păcatului", prin ereditate primim anumite **predispoziții genetice**. Acestea însă nu se impun cu necesitate. Aşteaptă să fie acceptate prin voință liberă şi apoi "cultivate" prin deprinderi. De pildă, dacă părinții au fost alcoolici, urmaşii pot avea sau pot să nu aibe predispoziția spre această patimă. Dacă o posedă, aceasta se manifestă sub forma "dispoziției" spre băutură… Dacă nu ar şti că există băutură în lume, oamenii nu ar deveni pătimaşi… Sub imperiul necesității instinctive, puterea voinței libere scade mereu, transformând simpla dorință în patimă. Mergem şi mai în adânc, spunând împreună cu unul dintre cei mai mari trăitori şi duhovnici contemporani: „Toate faptele insului se înseamnă în două locuri: undeva într-o contabilitate nevăzută şi al doilea, ceva mai văzut, în grăuncioarele de cromatină, în genele cromozomilor, adică în factorul biologic al eredității. Şi-a distrus părintele cu viciile lui milioane de celule nervoase? Acestea nemairefăcându-se niciodată, ci totalul celor distruse şi sănătatea la care se găsea în momentul când îşi chema un urmaş pe lume, reprezentând situația lui, se şi însemnase în stocul de cromozomi, cu atâtea geneze recesive mai mult, ceea ce n-ar fi pățit dacă ar fi avut o purtare mai bună… Viciile tinereții…ostenirea elanului, a agerimii, a vioiciunii rezistente a sistemului nervos şi a celorlalte țesuturi şi umori…, acestea toate se înscriu numaidecât în patrimoniul genetic al eredității, în vreme şi pe măsură ce se adaugă. Factorul biologic al eredității rezumă starea oricărui moment, precum şi situația biopsihică a părinților, fie aparte, fie angajați în procesul rodirii".[183]

b). La acestea adăugăm faptul că pe lângă **ereditatea bio-psihică**, **transmisă prin structura genetică**, avem şi **deprinderea social-culturală**, transmisă prin **educație**. Opera de instrucție şi educație, ca integrare socială, se face mai întâi prin **condiționare**, pe baza legilor **exercițiului şi efectului**, **fără participarea conştiinței**. Un savant (Peiper) a demonstrat că această învățare condiționată începe încă din primele 2-3 luni de gestație. Urmează apoi învățarea **conştientă**, pe bază de **sugestie** şi **imitație**. Ea se exercită mai întâi în familie, având ca temei simpatia existentă la început între mamă şi copil.[184] Apoi se continuă cu "cei şapte ani de acasă"… Acum se creează primele obişnuințe sau deprinderi spre bine sau spre rău. Acestea vor avea o influență foarte mare asupra comportamentului şi a caracterului ce se vor forma ulterior. Un autor, referindu-se la responsabilitatea mamelor privind educarea copiilor, atrage judicios atenția în trei secvențe ale studiului său asupra timpului când trebuie să înceapă educația: 1. „Educația unui copil începe încă din momentul opțiunii pentru căsătorie"; 2. „Educația copilului începe din prima zi a sarcinii"; 3. „Educația unui copil începe din prima lui zi de viață".[185]

[183] Ieromonah Arsenie Boca, *Cărarea Împărăției*, Arad, 1995, p. 246.
[184] Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană*, Bucureşti, 1973, p. 130.
[185] Wilhelm Stekel, *Recomandări psihanalitice pentru mame*, Bucureşti, 1995, p. 17, 21, 30.

c). Pe lângă modul de formare a patimii din **predispozițiile genetice**, există şi **situații fiziopatologice**, **care duc organismul spre împătimire.** Este bine cunoscut rolul sistemului de activare **reticulară din diencefal**, precum cunoscute sunt şi **dereglările hormonale cu întregul lor cortegiu de neplăceri psihosomatice**. De pildă, înainte de a "taxa" îmbuibarea ca nestăvilită dorință după mâncare şi băutură, se cuvine să cercetăm mai întâi dacă această insațietate nu are cumva o cauză organică, fiziopatologică care pune în mişcare dorința spre patima spirituală?!…

Pe de altă parte, trebuie să evidențiem faptul că patimile trupeşti, având o determinare biologică, sunt mai violente în anii tinereții şi ai maturității omului. La bătrânețe, când arderile în organism devin lente, poftele corporale, care generează patimile, îşi sting şi ele puterea de acțiune… Patimile sufleteşti țin însă toată viața. Ele pot de multe ori să deruteze chiar şi pe oamenii avansați în viața duhovnicească. Aşa, de pildă, este kenodoxia (slava deşartă) care face victime tocmai printre cei avansați în virtute, prin faptul că autoapreciindu-se ca virtuoşi, „barează" drumul spre desăvârşire. Diavolul, neavând funcții biologice, este nepătimitor. În acelaşi timp, el este izvorul tuturor patimilor. Diavolul nici nu bea, nici nu mănâncă, nici nu desfrânează, spun părinții pustiei şi ai filocaliei, dar nu poate fi smerit şi nici nu poate iubi pe Dumnezeu. De aceea, el permanent ispiteşte pe om, trezindu-i în suflet pofta şi imaginea faptei păcătoase, în măsură să activeze patimile trupului, determinând şi voința spre acțiune. De aici vedem că **smerenia pornită din credință şi ducătoare la dragostea lui Dumnezeu, constituie premiza duhovnicească în eliberarea de patimi prin harul divin**.

d). Pornind de la realitatea că odată cu apariția luminii întunericul dispare, părinții filocalici propun ca metodă eficientă în terapia patimilor, ajungerea la **nepătimire prin cultivarea virtuților**. Când binele îşi face apariția, răul dispare asemenea întunericului când apar zorii zilei…

Trecând la analiza terapiei patimii, ca maladie spirituală, se cuvine să pornim de la realitatea că **patima înseamnă o cădere din starea de har**. De aceea, terapia ei pretinde **conştientizarea mai întâi a vinovăției pe care patima ne-o aduce în fața lui Dumnezeu, prin desfigurarea chipului Său din noi**. **Iar conştientizarea, ca punct de plecare în terapia patimii, constă în recunoaşterea stării de păcătoşenie**, după cuvintele Apostolului: "Dacă zicem că păcat nu avem ne amăgim pe noi înşine şi adevărul nu este întru noi" (I Ioan 1, 8). În această situație, se pune problema unui **nou început duhovnicesc realizat prin pocăință ca al doilea botez** sau ca reÎnnoire, ca redobândire a harului baptismal. Iar la pocăință se ajunge prin **reconvertirea la credința** în răscumpărarea oferită nouă de Hristos. Reconvertirea este însă un **proces teandric şi sinergic**, în sensul că inițiativa o are dragostea lui Dumnezeu, care ne oferă odată cu moartea şi învierea Fiului Său, **harul dragostei Sale**. **Sfântul Macarie Egipteanul** ne arată foarte desluşit că "**singurul care îl poate dezrădăcina pe om de patimi este Dumnezeu**… După cum nu este posibil ca ochiul să vadă fără lumină, să vorbească cineva fără limbă, să audă fără urechi, să meargă fără picioare şi să lucreze fără mâini, tot aşa

nu este posibil să se mântuiască cineva fără Hristos, nici să intre în împărăția cerurilor… **Numai puterea divină poate dezrădăcina păcatul şi relele care îi urmează**”.[186] Pe de altă parte, dragostea lui Dumnezeu cooperează, conlucrează cu dragostea noastră față de El. Iar această dragoste este, aşa cum observă **Mitropolitul Hierotheos Vlachos** – “**rodul lucrării Duhului Sfânt**”,[187] la care adăugăm şi efortul sau strădania noastră de a ne împotrivi păcatului, **transformând patimile în virtuți**. “Datoria omului — învață Sfântul Macarie Egipteanul — este să se opună, să se lupte cu păcatul”.[188]

Redobândirea harului pierdut prin patimi se realizează, în esență prin colaborarea mai multor factori:

1. **Cuvântul lui Dumnezeu** este „duh şi viață” (Ioan 6, 63); „viu şi lucrător” (Evrei 4, 12), cu puterea de a ne readuce în excomuniunea dragostei lui Dumnezeu, concretizată în iertarea lui Hristos.

2. **Harul rugăciunii,** ca dar al Duhului Sfânt, în măsură să aducă în suflet căința şi puterea de regenerare duhovnicească.

3. **Harul Sfintelor Taine**, în special al Spovedaniei şi împărtăşaniei, cu mărturisirea păcatelor la duhovnic, oferă puteri duhovniceşti şi noi orientări în virtute.

4. Leacurile mai sus arătate îşi dovedesc eficiența numai prin **asceză**, pornită din hotărârea de a renunța la patimi în favoarea virtuții, ca viață nouă în Hristos, ştiut fiind că „cei ce sunt ai lui Hristos şi-au răstignit poftele şi patimile împreună cu El” (Galateni 5, 24). Aceasta este **înfrânarea** continuă, care deschide prin harul lui Dumnezeu drumul spre apatheia, spre nepătimire, spre ajungerea la „**starea de bărbat desăvârşit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos**” (Efeseni 4, 13).

* * *

186 *Omilia a III-a*, cap. 4, trad. cit. p. 97.
187 Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapeutica Ortodoxă*, trad. Irina Luminița Niculescu, Timişoara, 1998, p. 312.
188 o.c.p. 97.

5. CELE OPT DUHURI ALE RĂUTĂȚII

Sub numele de **οί γενικώστατατοι λογισμοί** (gândurile cele mai generale) ale răutății, a introdus Evagrie Ponticul în spiritualitatea creştină, cele opt patimi ale sufletului, generatoare ale tuturor maladiilor spirituale. Acestea sunt asemenea generalilor, care trag după ei o armată de păcate. În capitolul VI al Praktikos-ului său, Evagrie indică aceste opt gânduri după cum urmează: **γαστριμαργία** (lăcomia pântecului); **πορνεία** (desfrânarea, adulterul); **φιλαργυρία** (iubirea de arginți); **λύπη** (Întristarea); **οργή** (mânia); **ακηδία** (lâncezeala, plictiseala); **κενοδοξία** (slava deşartă, vanitatea); **υπερηφανία** (mândria, trufia).[189]

5.1. Originea logismoilor

Ghenadie de Marsilia, la începutul secolului V, ridică problema originalității evagriene asupra celor opt logismoi.[190]

Originea celor opt gânduri generatoare de patimi trebuie căutată mai întâi în întreita ispitire în pustie a Mântuitorului de către diavol. Aici apar primele trei gânduri generatoare de patimi: lăcomia pântecelui, iubirea de argint şi mândria (Matei 4, 3). Se vorbeşte apoi în Noul Testament de Maria Magdalena, care şi-a înnoit viața prin scoaterea din sufletul ei a celor şapte duhuri rele, de către Mântuitorul (Marcu 16, 19). La fel, se face pomenire de cele şapte duhuri care intră în sufletul omului, după ce şi-a pierdut comuniunea cu Dumnezeu (Luca 11, 26). Pe de altă parte, Mântuitorul a arătat că "din inima omului ies gânduri rele care îl necurățesc pe om: desfrânările, adulterul, uciderile, asupririle, vicleşugurile, înşelăciunile, necumpătarea, invidia, hula, mândria, uşurătatea" (Marcu 7, 20–23).

Sfântul Apostol Pavel identifică gândurile răutății cu faptele întunericului, precum: "desfrânările şi faptele de ruşine, certurile şi invidia". Acestea sunt contrare bunei cuviințe, ca viață în Hristos (Romani 13, 12–14). Apostolul arată apoi că "nici desfrânații, nici sodomiții… nici lacomii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moşteni împărăția lui Dumnezeu" (I Corinteni 5, 9–11; Efeseni 5, 5). Printre "faptele trupului", Apostolul enumeră: "desfrâul, necumpătarea, certurile, mâniile, dezbinări, pisme, ucideri, beții, chefuri, precum şi altele asemenea acestora" (Galateni 5, 19–21). Patimile caracteristice omului vechi sunt

---

[189] *Tratatul practic*, studiu introductiv, traducere şi comentarii de Cristian Bădiliță, Iaşi, 1997, p. 43. Capete despre deosebirea patimilor şi a gândurilor, Filocalia, vol. I, p. 48–71; Migne, P. G. 79, 1199 – 1228.

[190] Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creştin,* vol I (Manual sistematic), trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 287.

"desfrâul, pofta cea rea, lăcomia, mânia, iuțimea, răutatea, hula, vorbele de ruşine" (Coloseni 3, 5–8).

Sfântul Apostol Ioan indică cele trei forme sub care se manifestă egoismul: "pofta trupului, pofta ochilor şi trufia vieții" (I Ioan 2, 16).

De aici vedem că în Noul Testament nu găsim o anume listă sistematic alcătuită a gândurilor răutății, ci **multitudinea şi varietatea fațetelor patimii** din sufletul omului, şi a dezastruoaselor ei consecințe…

Logismoii evagrieni sunt confruntați de unii cercetători cu patimile grele ale stoicilor, generatoare ale celorlalte patimi. Spun ei că nu ar fi exclusă în acest sens influența exercitată asupra lui Evagrie de către dascălul său, Sfântul Grigorie de Nazianz, care s-a instruit cu multă sârguință, studiind filosofia la şcoala din Atena…

Se consideră apoi, nu fără temei, analogia dintre lista evagriană a logismoilor şi lista viciilor alcătuită de Origen, dascălul său. Astfel, Evagrie ia de la Origen simbolismul cuceririi Canaanului sub conducerea lui Iosua Navi, unde se face pomenire de 7 neamuri potrivnice lui Israel (Deuteronom 7, 1). Exista desigur în epoca elenistică, în care a trăit Evagrie, cataloage de vicii care circulau prin intermediul diverselor literaturi. În orice caz, akedia poartă indubitabil semnătura lui Evagrie, fiind ispita şi patima specifică celui retras din lume.[191]

Alți cercetători care s-au ocupat de "logismorii evagrieni", nu se îndoiesc de autenticitatea lor, considerând că sinteza şi **sistematizarea** aparține lui Evagrie, pornind de la experiența personală şi de la înțelepciunea avilor egipteni.[192]

Fără a contrazice această ipoteză, considerăm că originalitatea evagriană a logismoilor este dată de înțelepciunea duhovnicească a Scripturilor Sfinte. Aceasta este, în general, duhul patristic. Pentru ei cuvântul lui Dumnezeu scris sub inspirația Duhului Sfânt este "duh şi viață", este lege şi program de viață spirituală. Nici nu putea fi altfel din moment ce prin Scriptură le vorbeşte Dumnezeu, Hristos – Domnul şi Apostolii, iar idealul vieții lor era mântuirea în Hristos.

Pentru a înțelege mai bine ce a însemnat cuvântul lui Dumnezeu în viața Dascălilor Bisericii, vom veni cu câteva exemple:

Mântuitorul a recomandat Sfinților Apostoli nevoia de a priveghea şi a se ruga pentru a nu cădea în ispită. Privegherea a devenit astfel o regulă de viață în asceza creştină, părinții numindu-se chiar "neptici", ca cei ce priveghează, având conştiința mereu trează, mereu la datorie, spre a-şi trăi viața în lumina Evangheliei şi nu în întunericul păcatului.

Sfântul Apostol Pavel a îndemnat pe tesaloniceni ca "neîncetat să se roage" (I Tesaloniceni 5, 17). Acest "rugați-vă neîncetat" a devenit duhul filocaliei, făcând din rugăciune cea

[191] I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huits péchés capitaux*, Orientalia Christiana XXX, 3 1933, p. 164-175 după T Spidlik, p. 287.

[192] Cristian Bădiliță, o. c. p. 44-45, *Despre cele opt duhuri ale răutății*, P.G. 79. 1145A – 1164D.

mai înaltă filosofie creştină, constituind în acelaşi timp mobilul sau izvorul curentului isihast în jurul căruia va gravita în mare parte spiritualitatea Răsăritului creştin.

Apostolul a mai îndemnat apoi şi pe creştinii altor Biserici, spunând: "Nu vă îmbătaţi de vin în care este desfrânare" (Efeseni 5, 18). Aceste cuvinte vor face "carieră" în spiritualitatea creştină, fiind un "memento" pentru părinţii neptici. Ei vor lua aminte că gastrimargia atrage după sine porneia, şi astfel au evitat nu numai îmbuibarea, ci şi săturarea, iar vinul îl evitau aproape cu desăvârşire.

Apostolul a scris, apoi, corintenilor că "cel ce se căsătoreşte face bine, iar cel ce nu se căsătoreşte, face şi mai bine…" (I Corinteni 7, 38), şi astfel, din aceste cuvinte s-a "născut" monahismul creştin.

Atât de mult a iubit Origen cuvintele Domnului şi cu nestăvilită dorinţă le-a aplicat în viaţă, încât, interpretând literal textul referitor la cei ce "se fac fameni pentru împărăţia lui Dumnezeu…" (Matei 19, 12) s-a castrat, creind sminteală de-a lungul veacurilor, în lumea creştină…

Şi exemplele pot continua…

Revenind la logismoii lui Evagrie, va trebui să căutăm originea lor şi inspiraţia lui în înţelepciunea Duhului Sfânt descoperită în Sfintele Scripturi, mai ales în cuvintele Domnului şi ale Apostolilor.

Iată, dintru început, părerea lui Evagrie cu privire la Cuvântul inspirat al Scripturii: "…Cuvintele Duhului Sfânt să nu te părăsească şi bate în porţile Scripturilor cu mâinile virtuţilor. Atunci îţi va răsări nepătimirea inimii şi vei vedea în rugăciune mintea în chipul stelei".[193]

Pentru a vedea mai bine originea biblică a logismelor evagriene, vom apela la cuvintele Revelaţiei divine. Astfel, gastrimargia, filargyria şi kenodoxia (inclusiv hyperefania) sunt luate, după însăşi mărturia lui, din cele "trei gânduri" care constituie tripla ispitire a Mântuitorului de către diavol în pustie (Matei 4, 3).[194] Despre filargyria, ca "rădăcină a tuturor relelor" dă mărturie şi sfântul Apostol Pavel (I Timotei 6, 10). Efectele gastrimargiei le cunoaşte Evagrie tot din cuvintele apostolice (Efeseni 5, 18), şi spune, urmând pe Sfântul Pavel, "că este cu neputinţă să cadă cineva în mâinile duhului desfrânării, dacă nu a fost doborât mai întâi de lăcomia pântecului".[195]

Porneia primeşte o interpretare duhovnicească în Predica de pe Munte (Matei 5, 27–28), de aceea Evagrie o aşează pe locul doi, urmând gastrimargiei, care îi este cauza, după cuvintele Apostolului acum arătate.

---

193 *Capete despre deosebirea patimilor şi a gândurilor*, 23, Filocalia, vol. I, p. 67.
194 Idem, 1, p. 48-49.
195 Ibidem, 1, p. 48.

Orgé este prea binecunoscută lui Evagire din Predica de pe Munte, unde Mântuitorul îi acordă o atenție deosebită, în sensul noii interpretări “În duh şi adevăr” a păcatului uciderii (Matei 5, 21–23).

La fel, mânia îi era cunoscută lui Evagrie şi din cuvintele apostolice, redate, după Psalmi, într-un sens pozitiv şi negativ: “Mâniați-vă, dar nu păcătuiți; soarele să nu apună peste mânia voastră. Nu dați loc diavolului” (Efeseni 4, 26–27; Psalmul 4, 4). Evagrie interpretează apoi, recomandarea apostolică mai întâi în sens pozitiv, socotind mânia ca o “aprindere împotriva gândurilor răutății”.[196] Iată însă şi sensul negativ: “Cel ce vrea să se roage cu adevărat… să-şi stăpânească mânia”,[197] “cel ce se mânie şi ține minte răul, oricât ar iubi rugăciunea, nu este în afară de învinuire”.[198] Tot cu referire la mânie, spunem că “cine şi-a stăpânit mânia, a supus pe diavol, iar cine s-a robit de dânsa, nu se mai ține de viața monahală şi e străin de căile Mântuitorului”.[199]

Până la Evagrie, akedia avea sensul clasic de neglijență, lipsă de interes. “Evagrie este cel dintâi care a identificat demonul akediei cu «demonul amiezii» din Psalmul 90, 6”.[200]

Lype figurează pe lista celor patru mari afecte ale stoicilor, dar Evagrie, ca în cazul lui apatheia, îi dă un sens creştin-duhovnicesc. Evagrie pune pe lype în legătură cu cuvintele apostolice referitoare la iertarea acordată celui care greşeşte, “pentru ca un astfel de om să nu fie copleşit de prea multă întristare” (II Corinteni 2, 7). Apoi, Evagrie pune pe lype în legătură cu viclenia năpârcii,[201] deschizând astfel posibilitatea interpretării lui prin **invidie**, cum de altfel se va şi întâmpla mai târziu…

Înainte de a încheia, nu este lipsit de importanță să ne referim şi la înțelesul de profunzime al logismoilor. **Olivier Clement** apreciază că însuşi cuvântul e „dificil de tradus”. El „**denumeşte gândurile**” nu însă în sens cerebral, ci ca **pulsiuni germinative, care se pot transforma în obsesii, în idolatrie**. În aceste tendințe — spune el mai departe — trebuie să discernem ce este **energie vitală** şi ce este **deviere idolatrică.** Prin Iisus, vom învinge idolatria, vom îmbrăca în duh gândirea noastră, transfigurând-o”.[202]

---

196 Ibidem, 15, p. 60.
197 Ibidem, 53, p. 81
198 Ibidem, 64, p. 82.
199 Ibidem, 12, p. 58.
200 T. Spidlik, *Spiritualitatea…*, vol I, p. 294.
201 o.c., 12, p. 58
202 *Puterea credinței*, trad. rom., Târgovişte, 1999, p. 81

5.2. Logismoii în Spiritualitatea Răsăriteană

Oricare ar fi "Începutul – începutului", lista celor opt logismoi, este cunoscută în spiritualitatea creştină, purtând paternitatea evagriană. Ea a fost preluată de către Nil Ascetul,[203] Ioan Scărarul[204] şi Sfântul Ioan Damaschin.

Acesta din urmă, sintetizează aspectele ascezei creştine în scrierea sa adresată unui număr mare de cititori, intitulată "Despre virtuți şi vicii".[205] El spune explicit: "…Dar trebuie să punem diagnoza gândurilor pătimaşe, prin care se săvârşeşte tot păcatul. Gândurile în care se cuprind toate păcatele sunt opt: lăcomia pântecului, desfrâul, filarghiria, mânia, întristarea, akedia (trândăvia), slava deşartă şi mândria. Ca aceste opt gânduri (logismoi) să ne tulbure sau să nu ne tulbure, nu depinde de noi. Dar ca să stăruiască sau ca să nu stăruiască sau ca să aprindă patimile sau ca să nu le stârnească, atârnă de noi".

Într-o altă scriere intitulată: "Despre cele opt duhuri ale răutății",[206] Sfântul Ioan Damaschin, asemenea lui Evagrie, înlocuieşte termenul de "gând", cu cel de "duh". E vorba de duhul cel rău, adică de diavol, cunoscută fiind concepția asceților creştini că mai întâi diavolul ne sugerează păcatul, el fiind izvorul lui. Apoi apar gândurile rele, încât "În lumea realităților spirituale păcatul a primit consistență închegându-se împrejurul noțiunii de diavol. A lupta împotriva păcatului a devenit astfel acelaşi lucru cu a te lupta împotriva răului din tine şi din lume, împotriva demonului. Iar demonul se prezintă sub atâtea înfățişări câte păcate sunt. Există, de aceea, un demon al mândriei, altul al lăcomiei, ş.a.m.d.".[207]

5.3. Logismoii în Spiritualitatea Apuseană

Cele opt duhuri ale răutății descoperite de Evagrie au fost "comunicate" Apusului creştin de către discipolul acestuia, Sfântul Casian. În lucrările sale, Sfântul Casian acordă spații largi, tratând fiecare păcat în parte, pe baza unei temeinice documentări scripturistice. În limba lui, "octo principalia vitia… id est primum gastrimargiae, quae interpretatur concupiscentia gulae, secundum furnicationis, tertius philargyriae, quod intelligitur avaritia,

203 *Despre cele opt duhuri ale răutății*, P. G. 79, 1145 A – 1164 D
204 *Scara* XXVI, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timişoara, 1994, p.506
205 *Filocalia*, vol. IV, p. 191
206 Migne, P. G. 95, 80 A – 84 B
207 Mitropolit Nicolae Corneanu, *Sfântul Ioan Damaschin despre cele opt gânduri ale răutății*, în colecția „Patristica mirabilia", Timişoara, 1987, p.426

velut proprius exprimatur, amor pecuniae; quartum irae; quintum tristitiae; sextum acediae, quod est anxietas sive taedium cordis; septimum cenodoxiae, quod sonat vana seu inanis glori; octavum superbiae"[208] (Opt sunt principalele vicii (care otrăvesc neamul omenesc). Anume: primul este cel al lăcomiei (de la mâncare), ceea ce înseamnă pofta de mâncare; al doilea, al desfrânării; al treilea, al arghirofiliei, prin care se înțelege lăcomia (zgârcenia), adică, după cum îi spune numele, dragostea de bani (avere, bogăție); al patrulea, al mâniei; al cincilea, al tristeței (întristării); al şaselea, al akediei, adică neliniştea (Îngrijorarea sau plictiseala, scârba, lehamitea, amarul sau dezgustul inimii); al şaptelea al kenodoxiei, care înseamnă vanitate sau glorie deşartă; al optulea, al trufiei).

Comparând cu lista evagriană, remarcăm la Casian o inversiune. Dacă la Evagrie **lype** era pe locul patru şi **orge** pe locul cinci; la Casian, **ira** este pe locul patru, iar **tristitia** este pe locul cinci. Apoi, Sfântul Casian nu va reda grecescul "ακηδία" cu latinescul "taedium", gândindu-se poate şi la faptul că taedium nu cuprinde întreaga gamă psihologică de înțelesuri pe care le are akedia. "Aceste vici — spune mai departe Sfântul Casian — sunt de două feluri: naturale, cum este lăcomia la mâncare, şi în afara naturii, cum este arghirofilia. Iar lucrarea lor este împărțită. Unele nu pot fi îndeplinite fără acțiunea trupului, cum este lăcomia la mâncare şi desfrânarea, iar altele se produc fără vreo lucrare a corpului, cum este mândria şi slava deşartă. Unele se pun în mişcare prin cauze de afară, cum este arghirofilia şi mânia, însă sunt ațâțate de pricini dinăuntru, cum sunt akedia şi tristia".[209]

Lista celor opt logismoi o găsim apoi în Apusul creştin la episcopul **Eutropiu al Valenciei**,[210] **Isidor al Seviliei**[211] şi **Sfântul Grigorie cel Mare**.[212]

Acesta din urmă elimină pe **superbia**, din lista Sfântul Casian, considerată alături de **philautia** – "regina viciilor", rădăcina tuturor viciilor din care lăstăresc toate celelalte patimi, după cum spune Scriptura: "Începutul oricărui păcat este mândria" (Sirah 10, 15).

În acelaşi timp, Sfântul Grigorie schimbă şi ordinea patimilor, după cum urmează: inanis, gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies (lăcomia pântecului) şi luxuria (senzualitatea, în sens de dezordine morală).

Sfântul Grigorie cel Mare, inversând lista evagriană prin punerea mândriei în capul patimilor, se motivează astfel: "Mândria este rădăcina tuturor relelor, pentru că este originea tuturor păcatelor. Cele şapte păcate capitale sunt cele dintâi şi cele mai însemnate ramuri ieşite din această rădăcină… Mântuitorul lumii, văzând că oamenii gem sub robia viciilor, a venit plin de cele şapte daruri ale Duhului Sfânt pentru a desfăşura o luptă duhovnicească cu duşmanii Săi şi a-i elibera pe oameni de sub tirania lor.[213]

---

208 *Convorbiri duhovniceşti*, V, II, Migne, P.L. 80, 95 C – 98 B
209 ibidem
210 *Epistola către papa Petru despre cele opt păcate* – Migne, P.L. 80, 9-14
211 Differentiarum, sive de proprietate sermonum, II, 40; P.L. 83, 95 C – 98 B
212 *Moralia* 1 XXXI, C. 45, P.L. 76, 620 – 622
213 *Moralia* XXXI, 17, P. L. 73, 621

După cum vedem, **invidia** a luat locul **akediei**.

Mai târziu, **invidia** va lua locul lui **tristia**, apreciindu-se că şi **invidia** este propriu-zis tot un fel de **întristare**, nu particulară ca tristia, ci pentru binele altuia. Apoi, în **akedia** s-a văzut mai mult **lenea**, iar **superbia**, a luat locul lui **inanis gloria**, apreciindu-se că cea din urmă e implicată în cea dintâi. Sau că se deosebesc aşa cum se deosebeşte copilul de bărbat sau grâul de pâine.[214]

Petru Lombardul introduce schema celor şapte păcate capitale, în următoarea ordine: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula (lăcomia), ira, akedia (lenea).

Se mai discută încă această listă, deşi ea a devenit clasică în manualele de morală creştină. De pildă, unii susțin că **invidia** poate fi inclusă în **avaritia**, alții că tot aşa de bine poate face parte şi din **superbia**. Unele catehisme catolice înlocuiesc **invidia** cu **neascultarea**. Noi socotim că **neascultarea** este fiica **mândriei**, mai mult decât **invidia**, încât **neascultarea** rămâne implicată în **mândrie**, şi rămâne alături de ea.[215]

Confruntând logismoii în spiritualitatea răsăriteană şi apuseană, putem conchide că **ordinea latină reflectă un punct de vedere dogmatic**, în timp ce **ordinea răsăriteană are cu precădere un caracter psihologic, de profunzime**, motiv pentru care autorii duhovniceşti o preferă ca învățătură practică.[216]

* * *

214 *Scara*, XXII, trad. cit., p. 355

215 Asistent Constantin C. Pavel, *Lăcomia, patimă dăunătoare vieții individuale şi obşteşti*, în rev. Studii Teologice, 7-8 /1955, p. 470–471

216 T. Spidlik, o. c. p. 289

6. DUHURILE RĂUTĂŢII

Tratând în parte despre gândurile generale ale răutăţii, vor respecta ordinea evagriană, adăugând şi celelalte patimi care au intrat în atenţia moralei şi spiritualităţii creştine, precum **invidia şi lenea**. Vom căuta apoi să extindem tratarea lor cu aplicare specială la viaţa concretă a omului modern, fiindcă patimile răutăţii nu privesc în exclusivitate pe monahi, ci, **în general, pe omul de pretutindeni şi de totdeauna**, pe toţi cei împovăraţi şi înrobiţi de păcat, după cum ne spun deosebit de sugestiv în acest sens versurile lui Mihai Eminescu: “La acelaşi şir de patimi deopotrivă suntem robi: / Fie slabi, fie puternici, fie genii, ori neghiobi”…

La fel, vom avea în atenţie pe toţi cei ce luptă cu păcatul în ascensiunea lor duhovnicească spre desăvârşirea vieţii în Hristos, formulând terapia pentru fiecare patimă în parte.

Pentru atingerea acestui obiectiv vom angaja o dezbatere eclectică, folosind deopotrivă înţelepciunea duhovnicească a părinţilor ascezei creştine, alături de remediile oferite de psihologie, medicină, biologie, în general ale ştiinţei, aplicate la viaţa omului concret.

6.1. GASTRIMARGIA

6.1.1. Noţiunea

Luat din practica ascetică, cuvântul se traduce prin “**nebunia stomacului**”, având-se în vedere stările de foame cu care erau confruntaţi cei ce posteau.

Gastrimargia sau **ventris ingluvies** (lăcomia pântecului) este patima pervertirii plăcerii ce susţine instinctul sau imboldul nutritiv, alimentar, în măsură să asigure buna desfăşurare a vieţii. Ea reprezintă o depăşire a măsurii sau a necesarului mâncării şi băuturii.

Mulţi dintre dascălii Bisericii consideră că lăcomia este imboldul care a pus în mişcare sufletul spre neascultare şi trupul spre gustare a ceea ce era oprit prin poruncă divină. Cu aceasta intră păcatul în lume. De aici, din lăcomie, s-a desfăşurat întreg dezastrul maladiilor spirituale, ea fiind prima zală a lanţului patimilor sau a gândurilor răutăţii, care îl robeau pe om devastându-i sufletul.

6.1.2. Gastrimargia ca maladie spirituală

Pentru a înțelege mai bine patima gastrimargiei, se cuvine ca dintru început să arătăm că reprezentând sinteza a două lumi, omul este dependent de creație, deşi este corolarul şi stăpânul ei. Această dependență vizează cu precădere partea biologică a ființei sale, dar cu repercursiuni adânci asupra vieții lui spirituale, fiindcă omul nu este numai materie, ci şi suflet… încă de la creație i-a fost dat omului nu numai locul de existență, ci şi modul de a viețui. Creatorul însuşi l-a înzestrat cu organele necesare şi cu hrana trebuitoare…(Facere 1, 29). Numai că, după apariția păcatului, odată cu concupiscența s-a pervertit şi atitudinea omului față de hrană şi de băutură, fără de care nu-şi poate asigura buna desfăşurare a vieții. **Plăcerea a luat-o înaintea necesarului,** ca un afect irațional, care prin excesele insațiabile devine potrivnică firii, aducându-i tot felul de dereglări şi situații ce-i sunt dăunătoare. Nu instinctul de nutriție ce-şi cere dreptul la existență este vinovat de declinul bio-psihic al omului, ci plăcerea insațiabilă, transformată în excese de tot felul, care se cauzează reciproc. De exemplu, excesul la mâncare şi băutură atrage după sine pofta spre desfrânare, chiar în situația în care rațiunea şi voința nu o doreşte. E ca şi cum, încercând o sobă cu lemne, nu a-i dori ca ea să dea căldură prea mare… De aceea, mai întâi se impune să dozăm încărcătura sobei şi atunci căldura va fi şi ea după trebuință… Lăcomia degenerând în excese, târăşte firea în tot felul de plăceri, care, cu cât devin mai intense cu atât vor provoca firii şi vieții suferințe de care cu greu va mai putea să scape.

Prin urmare, noi nu combatem necesarul şi trebuința cerută de firea omenească pentru buna desfăşurare a vieții. Nu satisfacerea instinctului e vinovată, ci pervertirea lui prin lăcomia, care degenerând în excese, transformă plăcerea înşelătoare a gustului în patimă, ca suferință determinată de boală.

Înțelepții antici şi-au dat seama de această realitate şi au considerat că e bine, pentru buna funcționalitate a firii şi a vieții, să te scoli de la masă când încă ai mai dori să mănânci; iar abuzurile şi excesele trebuie evitate, fiindcă în ele viața se risipeşte împreună cu bunurile ei…

Mântuitorul ne învață ca zilnic să cerem Părintelui nostru să ne dea pâinea, adică hrana necesară vieții… El combate însă excesele, îmbuibarea şi nesațiul față de mâncare şi băutură. Ne spune atât de clar: "Luați aminte la voi înşivă să nu vi se îngreuneze (împovăreze) inimile de băutură şi mâncare multă şi de beție (μέθη = ebrietas) şi de grijile vieții" (Luca 21, 34). Nu e condamnat aici faptul că mănânci şi bei până la necesarul firesc, adică până la satisfacerea nevoilor imperioase ale firii sau că eşti preocupat de problemele vieții pământene, ci atitudinea care duce la împovărarea sau la copleşirea inimii (βαρηθωσιν de la βαρέω = a fi îngreunat, copleşit, împovărat), ca şi abuzul, exagerarea, îmbuibarea (κραιπάλη), precum şi

beţia (μέθη = îmbuibare, ebrietas). De aici vedem că Mântuitorul combate, pe de o parte, excesul, îmbuibarea, abuzul, exagerarea, adică ceea ce depăşeşte necesarul sau măsura. Pe de altă parte, Mântuitorul ia atitudine faţă de lipsa de tărie a sufletului care se lasă copleşit de "grijile vieţii" (μερίμναις βιωτικαις), ceea ce ar însemna o neîncredere în purtarea de grijă a Părintelui ceresc sau o închidere a orizontului vieţii veşnice: "Şi voi nu căutaţi ce veţi mânca sau ce veţi bea şi nu fiţi neliniştiţi (Îngrijoraţi)" (Matei 6, 31; Luca 12, 29).

Prin urmare, mâncarea şi băutura sunt bunuri naturale şi necesare vieţii. Iar pentru buna ei desfăşurare ne-a lăsat plăcerea pe care o numim **apetit**. **Nu sila, nici forţa, ci apetitul**. De aceea, când apetitul lipseşte e semn de boală, precum tot boală este şi atunci când apetitul este insaţiabil. Acest fapt e dovedit de însăşi **fiziologia corpului omenesc**. Instinctul de nutriţie cuprinde foamea şi setea provocate de contracţiile tubului digestiv. Aceste contracţii sunt declanşate de centri nervoşi din hipotalamus. Aceşti centri sunt provocaţi de faptul că sângele nu mai are aceeaşi compoziţie ca atunci când alimentează sistemul nervos. Aşa că starea de foame este un proces fiziologic legat de metabolismul uman. Foamea este pentru unii mai mare, iar pentru alţii mai mică, în funcţie de munca prestată, de constituţia neurovegetativă, de starea generală de sănătate, de buna dispoziţie sau de tristeţe, ca şi de ereditate…

De aici vedem că, dacă plăcerea – apetit determină buna desfăşurare a vieţii, ea însoţind buna funcţionalitate a instinctului alimentar, de conservarea vieţii, lăcomia o deformează, **transformând-o din mijloc necesar, în scop ce duce la excese, la abuzuri şi la insaţietate**, încât devine contrară firii, deoarece în loc să o susţină, conform menirii sale, îi destramă arhitectonica şi o prăbuşeşte într-un neîntrerupt lanţ de destrăbălări. Trupul supus păcatului lăcomiei pântecului se deformează şi se împovărează cu un "balast" nefolositor vieţii. Sfântul Vasile cel Mare întreabă: "Ce înconjori cu atâta grijă un lucru mic care mai pe urmă se va nimici? Ce te îngraşi atât şi te rotunjeşti? Uiţi oare că în măsura în care sporeşte carnea de pe tine, închisoarea pe care o construieşti sufletului tău devine mai grea?...".[217] În astfel de situaţii, omul nu mai rămâne stăpân pe sine, ci este înrobit, dominat de pofta lăcomiei după mâncare şi băutură, în aşa fel încât "dumnezeul" unor astfel de oameni împătimiţi este "pântecele" (Filipeni 3, 19). Plăcerea, pentru ei, devine un idol, lumea, un loc de căutare a plăcerilor şi poftelor trupului. **Aceasta e boala spiritului: idolatria morală ca schimbare a tablei de valori**. Adică, în loc ca mâncarea şi băutura să constituie necesarul vieţii, în loc să o folosim după trebuinţă, ea ne înrobeşte. Mai mult ca oricând lumea modernă, promovând vitalismul instinctelor ca scop al vieţii, înrobeşte oamenii cu atracţii excesive de mâncăruri şi băuturi care de care mai apetisante, transformând prin îmbuibare necesarul vieţii într-un scop existenţial. Aici e **paradoxul care depăşeşte şi sfidează firescul printr-un dezechilibru moral, printr-o idolatrie morală**… Primul om în paradis mânca pentru a trăi. Păcatul care transformă apetitul în scop, îi dictează: "trăieşte ca să mănânci!" Şi de aici decurge abuzul şi îmbuibarea, nesaţul ca efect al lăcomiei. Iar acesta constă în faptul că ceea ce era firesc,

---

217 *Omilie la psalmul 29*, 9, P. G. 29, 319

devine nefiresc. "Grija de trup" e ceva firesc. "Prefacerea ei în pofte" este nefirescul, abuzul (adică ceea ce este pe lângă uzanța normală şi naturală) (Romani 13, 14). Cu alte cuvinte, afectul foamei nu se mişcă orientat de ideea de bine până la necesar, ci orientat de pofta care domină rațiunea, născând ideea rea a nesațului, ce conduce la animalitate şi chiar sub aceasta, **fiindcă orice animal are înscrisă în firea sa norma sațietății…**

6.1.3. Formele fizio-patologice ale gastrimargiei

Faptul că **gastrimargia** este un păcat împotriva firii, o dovedesc **formele patologice în care decade**. Astfel, dacă **anorexia** ca lipsă a poftei de mâncare este un simptom maladiv unanim recunoscut şi acceptat, tot astfel şi **insațietatea** reprezintă o **patologie a naturii** umane. E vorba de eclimie = **εκλιμία**, ca foame devorantă; bulimia = **βουλιμία** sau glutoneria (glutto = mâncăcios, lacom) şi **anemia de foame**.

Bulimia reprezintă o tulburare de comportament alimentar, tradusă prin senzație excesivă de foame, şi nevoia unei ingestii excesive de hrană, fără a fi urmată de senzația de sațietate. **E o foame insațiabilă**. Originea trebuie căutată în **tulburările metabolice**: diabet, obezitate de aport, dezordini diencefalice, psihice (În sindromul demențial) **când impulsurile instinctive ies de sub controlul instanțelor superioare** de conştiință. Poate fi legată şi de psihoza maniacă depresivă sau de sindroamele obsesiv impulsive constând în nevoia impulsivă de a ingera cantități crescute de alimente. Paradoxul constă în faptul că subiectul manifestă o atitudine critică față de acest exces. Freud o numeşte "**angoasa de a muri de foame**". I se mai spune şi **cynorexie** (poftă de câine) sau **lycorexie** (poftă de lup) şi hiperorexie (**orexis = apetit**). **Glutoneria** manifestă de asemenea senzația de foame exagerată, patologică, persistând şi după ingestia masivă de alimente. Se întâlneşte în leziunile organice cerebrale, tumori diencefalice şi pancreatite, diabet, hipertiroidie, în demențe involutive. **Anemia de foame** a fost descoperită de Lucy Willis şi se caracterizează prin carențe protidice şi de vitamine din grupul B. Se poate instala în afecțiunile psihice în care aportul acestor factori este redus.[218] **Anorexia** (de la ορέξις = apetit) indică lipsa apetitului, a poftei de mâncare. Ca mecanism de producere sunt implicate tulburările ce apar la nivelul controlului exercitat de cortex asupra centrilor foamei şi sațietății din hipotalamă. La subiecții normali aflați sub imperiul unor emoții puternice, după o scurtă perioadă de înfometare, apetitul devine reversibil. În numeroase afecțiuni organice şi psihice apare anorexia de durată, care îşi găseşte locul în tabloul clinic al afecțiunilor digestive bucale (masticație şi/sau deglutiție dificilă) gastrice (gastrite, cancer gastric), afecțiuni hepato-bilio-pancreatice; endocrinopatii, insuficiență hipofizară, insuficiență cortico suprarenală, hipertiroidia, hiperparatiroidia, diabetul zaharat decompensat, intoxicații

---

218 *Dicționar Enciclopedic de psihiatrie* (în colab.), sub direcția lui Constantin Gorgos, vol. I, Bucureşti, 1987, p. 474; şi vol. II, Bucureşti, 1988, p. 273.

cronice endogene: acidoză diabetică, uremia sau exogene: alcoolismul cronic, afecţiuni psihice: nevroze, nevroze depresive, schizofrenie, boli generate de leziuni corticale. În nevroze anorexia îmbracă coloraturi particulare, în funcţie de forma clinică: demonstrativă şi ostentativă, în isterie: lamentivă şi de inspiraţie "medical-ştiinţifică", în hipocondrie: neliniştită, însoţită de panică; în stările de anxietate: cu caracter obsesiv sau cu fobii paralizante; în sindromul obsesivo-fobic: lipsa alimentaţiei alături de prăbuşirea dispoziţiei; în stările depresive de diferite intensităţi. În psihoze anorexia primeşte mai degrabă forma refuzului alimentar consecutiv instalării tulburărilor psihice centrale (idei delirante, halucinatorii, confuzie, depresie). În schizofrenie refuzul alimentar face parte din fenomenul mai larg al negativismului sau transcende din trăirile delirant halucinatorii. În psihozele depresive apare ca un revers al ideilor de inutilitate, culpabilitate sau ca modalitate autolitică…[219]

6.1.4. Alcoolismul – boală şi delict

Cât priveşte **lăcomia de băutură,** se poate spune că aceasta se referă în special la folosirea **alcoolului** asemenea unui drog. Este prea binecunoscut faptul că alcoolul are asupra vieţii sufleteşti şi trupeşti a omului consecinţe particulare. Pe unii îi veseleşte, pe alţii îi face posomorâţi, pe alţii îi face agresivi şi tumultuoşi… Alcoolul poate avea însă şi un efect eupeptic, ajutând la buna digestie. De aceea este îndeobşte folosit la mesele festive. Alcoolul nu e rău în sine. Psalmistul spune că "vinul veseleşte inima omului". Mântuitorul ne-a lăsat până la sfârşitul veacurilor Cinstit Sângele Său, sub forma vinului. Sfântul Ioan Gură de Aur vine însă cu precizarea că "băutura este de la Dumnezeu, dar beţia este de la diavol". De aici vedem că de chibzuinţa şi de voinţa noastră atârnă modul folosinţei bunurilor, spre susţinerea vieţii sau contra ei. Sfântul Apostol Pavel spune spre luare aminte: "feriţi-vă de vin întru care este desfrânare". Această atenţionare apostolică va deveni un memento pentru viaţa duhovnicească a asceţilor creştini. Dar mai înainte, înţelepţii antici promovând chibzuinţa şi buna rânduială în folosirea alcoolului, ne-au lăsat îndemnuri vrednice de reţinut. Ei spuneau că primul pahar îl bei de sete, al doilea de voie bună, iar al treilea şi cele ce urmează duc la nebunie. Ei se întemeiau pe faptul că pentru fiecare om este o măsură. Omul cuminte este dator să şi-o cunoască şi să nu o depăşească. Filon din Alexandria a avut dreptate când a definit beţia ca o "rătăcire a minţii". Dezastrele morale, materiale şi spirituale pe care ea le aduce, dovedesc pe deplin această realitate… Sfântul Vasile cel Mare atrage atenţia că băutura are de multe ori un caracter insaţiabil. "Vinul însuşi împinge la consumare. În loc să potolească setea, face să apară în continuare o sete nouă. Vinul arde pe beţiv şi-l provoacă să bea tot mai mult… dar continuitatea plăcerii toceşte senzaţia".[220] Maladia spirituală a beţivului se vede

[219] Idem, vol II, p. 212
[220] *Omilia XIV contra beţivilor*, P.G. 31, 452c.

din chiar înfăţişarea sa: "ochii beţivului sunt livizi, pielea feţei îmbujorată, respiraţia greoaie, limba încărcată, vorba încurcată, picioarele şovăie ca ale copiilor".[221]

Dacă alcoolul poate fi – aşa cum am văzut – folositor organismului şi vieţii, în acelaşi timp el poate deveni prin depăşirea măsurii un **excitant nociv**, cu urmări dezastruoase atât pentru persoana care îi cade victimă, cât şi în relaţiile sociale. Astfel alcoolismul ca **toxicomanie** este considerat cel mai important factor **criminalogen** al zilelor noastre, putând împinge la săvârşirea oricărei **infracţiuni**; la **acte de violenţă**, **vagabondaj**, **furt, viol, crime de gelozie**, etc.

Cu menţiunea că numărul celor ce consumă alcool este într-o neîntreruptă creştere, redăm o statistică dintr-un anumit loc şi timp, spre a ne da seama de victimele alcoolismului. În 1981 America de Nord număra 10 milioane alcoolici, dintre care 200.000 morţi anual; 50% dintre accidentele de automobil se datorează alcoolului. Tot în contul lui sunt puse 67% din crime; 35% dintre sinucideri. Costul consumului de alcool se ridica atunci la 60 miliarde dolari. Pătrunzând printre tineri, face ravagii. S-a dovedit că alcoolul este embriotoxic. Produce leziuni grave ale sistemului nervos central, ducând de multe ori la moartea embrionului. Femeile care în timpul gestaţiei ingeră alcool, riscă să nască copii cu malformaţii, epileptici sau debili mintali. Pe de altă parte, alcoolismul reduce potenţialul biologic şi speranţa de viaţă cu aproximativ 12 ani. Costul asistenţei medicale se ridică în SUA la 120 miliarde dolari.[222]

Societatea depune efort susţinut pentru recuperarea celor căzuţi în această patimă. Dar asistenţa psihiatrică nu poate aduce vindecarea fără terapia **etică şi educativă**. Schema de tratament a alcoolismului cronic alcătuită de **Lamieux** accentuează în mod deosebit acest fapt.[223] Şi pe bună dreptate, fiindcă alcoolul este un drog, iar alcoolismul este o **boală**, care poate avea o cauză ereditară, dar şi una morală, care atrage după sine responsabilitatea, devenind un **delict**. Alcoolismul ca patimă este o **înrobire morală**.

Alcoolismul creează forma unui cerc închis şi vicios de excitaţie energetică cu consecinţe dezastruoase. Euforia violentă şi delirantă pe care o creează alcoolul consumă o anumită cantitate de energie bio-psihică. În absenţa alcoolului se creează o decompensare nervoasă manifestată sub forma tremurului specific. Ingerând alcool apare excitaţia energetică pentru a stimula buna dispoziţe, dar decompresarea nervoasă involuează spre prăbuşirea în delirium tremens. Altfel spus, alcoolismul este specific paradoxului patimii, prin faptul că el creează o dependenţă organică, devenind otrava cerută de organism spre distrugerea sa. **Alcoolismul este o sinucidere prin dorinţa de a trăi**!

Să vedem mai îndeaproape **fazele alcoolismului** menţionate de mai mulţi autori unanim recunoscuţi şi apreciaţi.

221 Idem, col. 452A.
222 Constantin Maximilian, *Drumurile speranţei*, Bucureşti, 1989, p. 77.
223 C. Gorgos, *Dicţionar enciclopedic de Psihiatrie*, cit, p.127

Alcoolismul ca intoxicație alcoolică are mai multe faze.

I. Beția acută, simplă reprezintă intoxicația accidentală la un nebăutor sau un epifenomen la **alcoolismul cronic**, comportând trecerea prin cele patru faze direct dependente de gradul alcoolemiei. **1. Faza infraclinică** în care scad performanțele motorii. **2. Faza de excitație psihomotorie** (dorită şi căutată), care apare la concentrații variabile în funcție de subiect şi se manifestă prin euforie, de obicei flux şi ritm ideativ crescut, logoree, hiperproxenie, hipermnezie, uşoară iritabilitate, imaginație crescută, incoordonare motorie. **3. Faza embrioasă** cu dezinhibiție, exaltare euforică, incoerență verbală, amnezie lacunară a episodului, incoordonare accentuată, hipoestezie senzitivă şi senzorială. **4. Faza de somn**, comă profundă şi exitus.

II. Beția patologică este forma acută de alcoolism, capabil să scoată la iveală pragurile profunde ale unei personalități dezarmonic structurate. Cele trei forme clinice sunt: **1. Beția excitomotorie**: cantitate relativ limitată de alcool care, după ingerare, determină un episod de tip crepuscular, cu automatisme motorii ale căror consecințe pot fi extrem de grave, urmată de amnezie lacunară. **2. Beția halucinatorie** cu halucinații vizuale şi auditive cu caracter amenințător care îi antrenează pe subiecți într-un comportament delirant - halucinator. **3. Beția delirantă** în care tematica delirantă axată pe autodenunțare, idei de grandoare, de gelozie, de persecuție – cu activitate modificată în acest sens… Delirul alcoolic subacut şi acut sunt tulburări psihotice care apar pe fond de impregnare alcoolică cronică… Tulburările psihice, somatice şi neurologice, în contextul unui exces cronic de alcool circumscriu la individ o stare cu caracter permanent, pe fondul căreia pot surveni acutizări episodice, urmate de amnezie lacunară. Aspectul general caracteristic al subiectului: față congestionată, conjunctive injectate subicterice, dizartrie, hipersudorație. ***Tulburări psihice*** cu scăderea ***nivelului etic*** general. Tulburări somatice: gastrită, ulcer gastro-duodenal, hepatită cronică sau ciroză, hipertensiune arterială, tahicardie. ***Tulburări neurologice***: tremurături, polinevrită toxică, atrofii musculoase, nevrită optică. Complicațiile pot evolua sub forma manifestărilor delirante cronice, encefalopatii alcoolice carențiale, sechele postonirice (idei fixe după vise) sau chiar a delirurilor alcoolice cronice cu caracter mai mult sau mai puțin sistematizat; delirul de gelozie, delirul halucinator cronic, sindroame schizofreniforme. Aceste forme chimice pot evolua timp îndelungat către o slăbire intelectuală progresivă, ce merge până la demență. Halucinoza alcoolică evoluează pe un fond clar al conştiinței, halucinațiile verbale sunt la persoana a treia, iar delirul secundar este slab structurat. Evoluția se îndreaptă spre cronicizare şi psihoze schizofreniforme.[224]

Pentru a ne lămuri mai bine asupra alcoolismului acut şi cronic, vom mai reda încă două interpretări competente. Celebrul psihiatru francez **Henri Ey** este de părere că starea de ebrietate ca o stare de psihopatie în care îşi fac loc grandomania, mitomania, sindromul obsesivo-fobic, produce o inversare între conştient şi inconştient, acesta din urmă impunân-

224 Idem, p. 125–126.

du-se ca în orice tulburare mintală. Instalarea nevrozei alcoolice se soldează cu modificări de personalitate ce se menţin şi fără ca subiectul să fie în stare de ebrietate. Apar mai elocvente acum cuvintele dictonului latin: “**in vino veritas, sed in ebrietas stupiditas**” (În vin e adevărul, dar în ebrietate prostia).

Pe de altă parte, **V. Jellinek**, specializat în materie, evidenţiază patru stadii ale alcoolismului. Primul stadiu este prealcoolic şi se manifestă prin aceea că subiectul găseşte alinare în alcool faţă de orice încercare şi necaz. Apoi consumul de alcool devine o plăcere căutată. Acum conştiinţa este scurtcircuitată de formele amnezice, încât nu-şi mai aminteşte nici ce a spus, nici ce a făcut. Mintea începe rătăcirea specifică, cum spune Filon din Alexandria. Instalarea alcoolismului este în al treilea stadiu, când subiectul nu se mai poate controla. Bea mult în tot cursul zilei. Cronicizarea alcoolismului ca maladie neuropsihică se instalează în stadiul al patrulea. E vorba de o intoxicaţie sistematică, centrată psihotic.[225] Declinul “fatal” al alcoolismului se concretizează şi în **delirium tremens**. Delirul se defineşte ca o ieşire “afară din brazdă” (de = afară, lira = brazdă), în sensul părăsirii normalităţii bio-psihice a condiţiei umane, printr-o totală epuizare nervoasă.

Faptul că atât îmbuibarea la mâncare, cât şi alcoolismul sunt contrare firii, o dovedesc şi bolile pe care acestea le generează, precum: cardiace, digestive, de nutriţie, renale, nervoase, psihice. De aceea, în astfel de situaţii medicii recomandă în primul rând abţinerea de la băutură şi o dietă adecvată. Numai pe acest fundal îşi au efect medicamentele.

6.1.5. Gastrimargia în faţa ştiinţei

Nocivitatea acestei maladii spirituale faţă de natura fizică a omului este pe deplin **motivată de datele ştiinţei**. Astfel, ştiinţa demonstrează că metabolizarea energetică a produşilor alimentari de origine animală, pe lângă energia furnizată, pe lângă apă şi dioxid de carbon, adaugă şi produşi secundari extrem de toxici pentru organism; iar pentru neutralizarea lor la nivelul ficatului, rinichilor şi a altor organe sunt depuse eforturi secundare. Dintre aceştia amintim: amoniacul, ureea şi acidul uric derivaţi din proteine; şi corpii cetonici, derivaţi din lipide. Aceştia acţionează asupra sistemului nervos, endocrin, renal, hepatic, muscular, şi nu de puţine ori le dereglează buna lor funcţionalitate, manifestându-se prin dureri musculare, ameţeli, greţuri, cefalee, oboseală. Este adevărat că organismul uman prin funcţia antitoxică a ficatului şi rinichilor reuşeşte de cele mai multe ori, prin mecanisme biochimice complicate, să neutralizeze aceste substanţe nocive, dar nu de puţine ori cu eforturi suplimentare, mai ales când se abuzează de o nutriţie carnală sau bogată în grăsime animală. Neputând face faţă acestor cerinţe, se instalează bolile renale şi hepatice. Prin depunerea acizilor graşi nesaturaţi

[225] Paul Popescu Neveanu, *Dicţionar de psihologie*, Bucureşti, 1979, p. 37.

proveniţi din grăsimile animale pe pereţii vaselor de sânge, se ajunge la arteroscleroză cu manifestările sale clinice multiple, precum: infarct miocardic, hemoragie cerebrală, arteriopatia membrelor inferioare. La fel şi obezitatea poate fi determinată de o alimentaţie excesivă. Ea se manifestă prin creşterea exagerată a greutăţii corporale datorită acumulării unei cantităţi mari de grăsime în ţesutul subcutanat şi în jurul viscerelor. Obezitatea nu numai că "Îngreunează" organismul, dar se asociază diabetului. Se apreciază că peste 80% dintre diabetici sunt sau au fost obezi; iar 30–40% dintre obezi au şi un diabet mai evident sau mai ascuns. Datorită fenomenului de insulinorezistenţă a obezului, se impune ca orice diabetic obez să slăbească pentru a-i putea scădea glicemia.

La fel şi **alcoolismul**, pe lângă faptul că **rătăceşte mintea**, având consecinţe nefaste sub aspect profesional, familial, social, economic, etc., nocivitatea lui se manifestă mai ales la nivelul organelor vitale, precum: nervi, inimă, stomac, ficat, rinichi. Când este vorba de ficat şi rinichi, alcoolul "obligă" la eforturi deosebite pentru neutralizarea produşilor secundari rezultaţi din metabolizarea lor energetică, şi nu în puţine cazuri, celulele hepatice şi cele renale cedează, ceea ce constituie punctul de plecare în dereglările lor funcţionale, inclusiv "pregătirea" pentru maladiile canceroase…

De aceea, medicina combate supra-saturaţia (îmbuibarea sau nesaţul) într-un anumit timp al zilei, indicând pentru buna desfăşurare digestivă, să se mănânce puţin şi des. Se indică apoi ca hrana de dimineaţă să fie mai consistentă pentru susţinerea cu energie a activităţilor ce urmează să se desfăşoare în timpul zilei. La prânz, masa principală va fi completă, cu saţietate, iar seara, cu câteva ore înainte de culcare, se recomandă o masă cât mai frugală pentru ca organismul să nu fie îngreunat în timpul somnului. S-a chiar formulat o zicere, care glăsuieşte astfel: "masa de dimineaţă serveşte-o singur, cea de la prânz împarte-o cu prietenii, iar cina îmbelşugată dă-o la duşmani". Iar pentru ca digestia să se desfăşoare în condiţii fiziologice optime, natura impune ca masa să fie servită în linişte, nu în grabă şi nici în tensiune nervoasă. Şi aceasta pentru că funcţia mecanică, fizică şi chimică a digestiei trebuie să fie într-o cât mai desăvârşită armonie şi corespondenţă cu reglarea reflexă şi umorală.

La aceasta putem adăuga că nu nejustificat s-a formulat dictonul: "**Plenus venter, non studet libenter**". Această realitate resimţită de organism are o explicaţie ştiinţifică legată de fiziologia sistemului nervos raportat la funcţia digestivă. Şi anume, când fibra musculară gastrică este angajată în digestie, consumul de oxigen cerut de ea decompensează oxigenarea creierului, determinând starea de inhibiţie nervoasă, tradusă prin somnolenţă. De aici apare necesitatea siestei, mai mult decât dorinţa studiului… Iar pentru combaterea stării de somnolenţă s-a creat şi obiceiul încheierii meselor nu numai cu băuturi eupeptice, ci şi cu cafea, care stimulând sistemul nervos, aduce echilibru prin înlăturarea stării de inhibiţie la care ne refeream.

6.1.6. Terapia gastrimargiei

Dat fiind faptul că “fiii împărăției” nu pot fi nici lacomi, nici bețivi, ci liberi de patimi şi stăpâni pe simțirile proprii, Părinții Bisericii au căutat să recomande metode etice de educație creştină pentru terapia gastrimargiei.

Din înțelepciunea practicii a Părinților reținem că în terapia lăcomiei trebuie să se aplice mai întâi **dreapta socoteală**. Sfântul **Hypatios** învață: “noi poruncim ca astfel să conducem trupul, încât el să nu fie îngreunat de alimente, făcând ca sufletul să se întunece de păcate. Iar pe de altă parte, avem grijă ca el să nu slăbească şi să cadă, împiedicând sufletul să se dedice lucrurilor spirituale. Căci, sufletul trebuie într-adevăr să constrângă corpul, dar când el slăbeşte, trebuie să-i cedeze puțin, iar când îşi recapătă energia, să strângă din nou hățurile”.[226]

Grigore Sinaitul (†1346), sintetizând dreapta socoteală a Părinților, stabileşte trei criterii orientative în terapia lăcomiei pântecului. “Părinții au spus că sunt multe deosebiri între trupuri în privința hranei. Unul are trebuință de puțină, altul de multă hrană, pentru ținerea puterii sale fireşti, fiecare îndestulându-se după puterea şi deprinderea sa. Dar cel ce se linişteşte trebuie să fie întotdeauna în lipsire, nesăturându-se. Căci îngreunându-se stomacul şi tulburându-se prin aceasta mintea, nu mai poate zice rugăciune cu tărie şi curăție. Ci biruită de somn, din pricina abuzului multor mâncări, doreşte să doarmă degrabă, din care pricină îi vin în minte în vremea somnului nenumărate năluciri… Trei hotare are mâncarea, spune mai departe Grigorie Sinaitul: înfrânarea, îndestularea şi săturarea. **Înfrânarea** stă în a se scula cineva flămând de la masă. **Îndestularea**, în a mânca atât cât să nu rămână flămând, dar nici să nu se îngreuneze. **Săturarea** stă în a se îngreuna puțin. Iar dacă mai mănâncă cineva după ce s-a săturat a deschis poarta lăcomiei pântecului prin care intră desfrâul”. De aici, şi remediul acestei patimi prin aplicarea legii împărăteşti a **dreptei socoteli**: “Tu, ştiind aceasta cu de-a-mănuntul, alege ce este mai bun după puterea ta, neîntrecând hotarele (măsura)”.[227]

Dacă stările psihosomatice de anorexie, eclimie sau bulimie, precum şi alcoolismul pot fi trate în bună parte medical, lăcomia ca maladie spirituală nu va putea fi tratată prin mijloacele paideutice mai sus amintite, dacă acestea nu vor fi puse în acțiune de marea bucurie în contemplația dumnezeiască. Sfântul Casian arată că “În nici un alt chip nu vom putea dispreţui plăcerile mâncărurilor pământeşti, decât dacă mintea, pironită în contemplația divină, **îşi va găsi desfătarea mai degrabă în dragostea pentru virtuți şi în frumusețea hranei cereşti.** Numai aşa toate cele pământeşti vor fi desconsiderate, ca lucruri trecătoare, de cel

---

[226] Calinicos, *Viața lui Hypatios*, 24, 70-71 – după Jean Claude Larchet, Theropentiqe des maladies spirituelles, les edition de l’Ancre, 1993, p. 631.

[227] *Capete foarte folositoare în aerostih*. Despre mâncare. Filocalia, vol. VII, p. 193-194.

ce-şi va îndrepta totdeauna văzul minţii spre cele neschimbătoare şi veşnice, contemplând cu inima, încă aflându-se în trup, fericirea lăcaşului viitor”.[228]

6.2. PORNEIA

6.2.1. Noţiunea

Pe timpul lui Evagrie **πορνεία** indica atât prostituţia sacră, cât şi pierderea frâului şi a condiţiei cuvenite instinctului de reproducere. În spiritualitatea creştină, desfrâul ca violare a poruncii lui Dumnezeu, este cunoscut şi sub numele de **μοιχεία**, cu referire la realităţile extraconjugale. Apoi “**incestul**” – ca desfrânare între rudenii. Desfrâul poate deveni chiar **sacrilegiu** atunci când reprezintă încălcarea votului castităţii.

În limba română **porneia** este redată prin “**desfrâu**”. Acesta indică starea de **pierdere a frâului** în urma plăcerii care deregleazǎ instinctul sexual de reproducere. Cuvântul “sex”, la care se referă desfrâul, este luat din limba latină, unde înseamnă “**şase**”, indicând porunca a VI-a din Decalog, prin care se interzice desfrâul (după numerotarea făcută de romano-catolici).

Tot de la porneia s-a format în limba română şi termenul **pornografic**, ca pătrundere a porneiei sub multiplele ei forme în viaţa omenească.

Desfrâului i se mai spune şi **adulter**, implicând pe “cel adult”, mai precis specificul acestuia ca dezvoltare somatică spre maturitate. Este ştiut că perioada adultă defineşte evoluţia organismului în care procesul de creştere şi formare a sistemului glandelor şi a celui neurovegetativ s-a încheiat. Omul ajuns la maturitate, adică cel adult, este capabil şi responsabil în exercitarea impulsului de reproducere sau a instinctului sexual. Adolescenţa spre maturitate sau postadolescenţa, începe cu vârsta de 18 ani. Maturitatea durează până în momentul în care încep să apară diferite procese de degenerescenţă, convenţional stabilită după 50 de ani.

Încă din antichitate, majoratul constituia un eveniment în viaţa omului, fiindcă acesta intra în viaţa socială cu drepturi şi datorii civile. Nu întâmplător, legislaţia modernă nu acceptă încheierea căsătoriilor înaintea împlinirii vârstei majoratului… Adulterul este în primul rând un păcat fiindcă lezează voia lui Dumnezeu. Acest păcat are toate posibilităţile să se transforme în patimă, ca deprindere dominantă a vieţii. El intră şi în domeniul vieţii sociale şi juridice, constituind infracţiune atunci când, de pildă, unul dintre soţi încalcă fidelitatea conjugală, devenind motiv de desfacere a căsătoriei. Apoi, unele aberaţii sexuale sunt socotite delicte antisociale şi intră sub prevederile codului penal. Astfel, nu ne va mira faptul că “delicvenţa sexuală” a intrat în dicţionarul şi în limbajul juridic.

[228] *Aşezăminte*… 5, 14, P.S.B. 57, p. 172.

6.2.2. Porneia ca realitate somato-psihică

Porneia, ca dereglare a instinctului de reproducere poate avea urmări grave şi asupra urmaşilor prin bolile venerice pe care le transmite şi a consecinţelor acestora asupra eredităţii genetice. Dacă instinctul de nutriţie (alimentar) şi cel combativ (atac-apărare) vizează întreţinerea şi protejarea vieţii, instinctul de reproducere (sexual) are viaţa în sine şi o transmite mai departe. De aceea, impulsul care îl susţine nu este simplu **hedone**, ci şi **eros**, indicând o angajare integrală a sufletului omenesc ca **libertate, conştiinţă şi afecţiune**. Iar la toate acestea îşi aduce aportul şi temeiul **hormonal** al sexualităţii, cu consecinţe asupra dezvoltării psiho-somatice a omului. Este cunoscut faptul că **hormonii**, nume derivat de la "**hormao**" care înseamnă "**a pune în mişcare**", sunt produşi secretaţi de glandele endocrine. Vehiculaţi pe cale sanguină în tot organismul, acţionează asupra unor organe, contribuind la dezvoltarea şi funcţionarea normală a acestora.

Odată cu **pubertatea** (băieţii, între 13-16 ani; fetele între 12-14 ani) debutează şi instinctul sexual sub forma unei „revolte" hormonale. Această „explozie" vrea să dea în vileag întreaga energie libidinală ce până acum a stat liniştită în tăcere. E vorba de „**Sturm und Drang**", adică de **furtună şi tensiune** (**îmbulzeală**), ce iese la suprafaţă asemenea erupţiei unui vulcan, producând tulburări menite să schimbe viaţa omului, atât ca mentalitate, cât şi comportamental. Sunt zorii furtunoşi şi tumultuoşi ai unui nou fel de abordare a vieţii prin căutarea tensionată a unui orizont ce vrea cu violenţă să se afirme dar care deocamdată este nebulos şi lipsit de direcţii raţionale precise. Mai precis, e vorba de libidou, ca rezultat al izbucnirii hormonale ce scoate din tăcere noi aspecte ale vieţii.

Urmează apoi **adolescenţa**. Ea aduce cu sine independenţa în afirmarea sufletească faţă de o singură persoană de sex opus. Spre deosebire de dezlănţuirea libidianală din pubertate, afectivitatea devine sentiment al tandreţei. Adolescenţa însemna în antichitate încheierea copilăriei şi deschiderea spre maturitate. Pentru acest motiv romanii aşezau pe fruntea tânărului de 18 ani laurii lui Bachus şi îl îmbrăcau cu „toga verilis". Adolescenţa marca apoi maturitatea intelectuală, concretizată acum în Europa prin examenul de bacalaureat, ca examen de maturitate intelectuală. Tensiunea erotică devine acum mai puternică la băieţi şi mai domoală la fete, care găsesc un confident în mama lor, precum arată „Zburătorul" lui Ion Heliade Rădulescu: „Vezi, mamă, ce mă doare! Şi pieptul mi se bate, / Mulţimi de vineţele pe sân mi se ivesc; / un foc, s-aprinde-n mine, răcori mă iau la spate, / Îmi ard buzele, mamă., obrajii-mi se pălesc! / Ah, inima-mi zvâcneşte… şi zboară de la mine / Îmi cere nu-ş'ce-mi cere! şi nu ştiu ce i-aş da; / Şi cald şi rece, uite, că-mi furnică prin vine, / În braţe n-am nimica şi parcă am ceva; / (…) Ia pune mâna, mamă, - pe frunte ce sudoare! / Obrajii…unul arde şi altul mi-a răcit! / Un nod colea m-apucă, ici coasta rău mă doare; / În trup o pironeală de tot m-a stăpânit. / (…) De cum se face ziuă şi scot mânza afară / S-o mâi pe potecuţă la iarbă colea-n crâng, /

Vezi, câtu-i ziuliţa, şi zi acum de vară, / Un dor nespus m-apucă, şi plâng, măicuţă, plâng. / Brânduşa paşte iarbă la umbră lângă mine, / La râuleţ s-adapă, pe maluri pribegind; / Zău nu ştiu când se duce, că mă trezesc când vine, / Şi simţ că mişcă tufa, auz crângul trosnind. / Atunci inima-mi bate şi sai ca din visare, / Şi parc-aştept…pe cine? şi pare c-a sosit. / Acest fel toată viaţa-mi e lungă aşteptare, / Şi nu soseşte nimeni!… Ce chin nesuferit! / (…) Şi când îmi mişcă ţopul, cosiţa se ridică, / Mă sperii, dar îmi place – prin vine un fior / Îmi fulgeră şi-mi zice: „Deşteaptă-te, Florică, sunt eu, viu să te mângâi…" Dar e un vânt uşor! / (…) Aşa plângea Florica şi, biet, îşi spunea dorul / Pe prispă lângă mă-sa, ş-obida o neca; / Juninca-n bătătură mugea, căta oborul, / Şi mă-sa sta pe gânduri, şi fata suspina".

Maturitatea este definită prin orientarea profesională urmată de căsătorie pentru a stabili independenţa economică şi social-politică. Acum erosul iese din faza de rezoluţie libidinală şi se aşează vizând scopurile familiale, asemenea unei ape ce depăşeşte învolburarea de altă dată, mergând liniştită spre împlinirea menirii ei.

Instinctul sexual ajuns la maturitate şi mereu influenţat de hormonul specific, va deveni cel mai puternic instinct. În acest sens, i se atribuie lui Buddha următoarea afirmaţie: "imboldul instinctului sexual este mai acut decât împunsătura care se foloseşte pentru a îmblânzi elefanţii sălbatici, arde mai tare ca focul şi posedă o suliţă care pătrunde până în suflet".[229] Această comparaţie ne aminteşte şi de Cupidon, care cu săgeata lui ascuţită impulsionează erosul în inimile îndrăgostiţilor…

Libidoul, numit de **Freud** "**foame sexuală**", posedă energia specifică emoţiei sexuale ce conduce spre afectivitate, pe fundalul unui mecanism inconştient şi egocentric, spun psihanaliştii specializaţi în materie. La om însă, spre deosebire de animale, intervine în mecanismul sexualităţii şi **factorul erotic**. Erosul desfăşoară o viaţă psihică afectivă cu emotivitate plăcută, pe măsură să stimuleze instinctul prin imagini, reprezentări şi alţi factori de excitaţie… Astfel, spun psihanaliştii, la om nu este simplu: sexualitate, ci **psihosexualitate**. Dar pentru a fi psihosexualitate, va trebui luat în competiţie şi factorul **raţional,** fiindcă acţiunile omului sunt **deliberate** şi nu mecanice… Scolasticii făceau deosebirea dintre **eros concupiscentiae**, ca imbold al libidoului, ca să vorbim în limbajul psihanalizei, la modă, care urmăreşte satisfacţia egoistă a plăcerii, şi **eros benevolentiae** aflat sub **instanţa conştiinţei**, a judecăţilor de valoare, care prin sublimarea libidoului transformă instinctul egocentric în altruism, adică în acte sociale şi culturale. La animale, neexistând funcţia conştiinţei, instinctul determinat de libidou rămâne exclusiv pe planul inconştient şi egoist al reproducerii, potrivit legilor înscrise în natura sa. La animal, tensiunea sexuală coexistă ontologic cu declanşarea instinctului de reproducere. **Fiziologia sexuală umană este însă specifică şi diferă de cea a animalelor. La bărbat există poluţia, iar la femei ciclul lunar caracteristic**. Constituind cauze, acestea pretind şi efecte specifice. Animalul niciodată nu va practica masturbaţia, pe când omul, dacă nu va avea puterea stăpânirii de sine ca să aştepte actul fiziologic, îşi va provoca eliminarea

[229] Tomas Spidlik, Izvoarele lumii. Tratat de spiritualitate (trad. rom.) Iaşi, 1992, p. 250.

seminală prin onanie, sau prin alte forme aberante, spre a se “elibera” de tensiunea sexuală care îl apasă… Iar dacă ar fi să exemplificăm fiziologia sexuală umană specifică, vom invoca un exemplu extras din cărțile de duhovnicie monahală. Se relatează despre un tânăr retras împreună cu tatăl său în Sketis, la o vârstă la care nici nu ştiuse că există femeie, până ce demonul i-a arătat-o în vis…[230]

De aici vedem încă o dată că sexualitatea nu îndeplineşte la om numai funcția de reproducere. Instinctul sexual la om angajează întreaga viață sufletească. Nu este simpla **reproducere**, ci **psihosexualitate**. El nu se consumă odată cu eliminarea seminală, ci poate fi **sublimat pe plan social şi cultural**. Pe plan social îl putem determina foarte bine ca mijloc **de atracție dintre sexe în cadrul familiei**, unde poate **îndeplini chiar şi o funcție etică**.

Referindu-se însă la caracterul de patimă a porneiei, Apostolul acceptă prevenirea ei prin eliberarea de sub imperiul tensiunii sexuale obsedante. Astfel, el scrie poruncitor corintenilor: „Din cauza desfrânării, să-şi aibă fiecare femeia sa, şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul său” (I Corinteni 7, 2). Această combatere a desfrânării are ca efect imediat întărirea comuniunii de apropiere dintre soți şi chiar sfințirea reciprocă a trupurilor. Apostolul continuă: “Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia… pentru că bărbatul se sfințeşte prin femeie, şi femeia prin bărbat” (I Corinteni 7, 3–14).

De aici vedem că porneia nu este stimulată numai de instinctul de nutriție, prin patima lăcomiei pântecului, cum dogmatizau asceții pustiei, urmând îndemnul apostolic, la care ne-am referit mai înainte (Efeseni 5, 18). Din punctul lor de vedere, fără îndoială, aşa este… Dar privită sub aspect general uman, psihosexualitatea poate fi corelată şi cu instinctul social, răspunzând astfel structurii sufleteşti a omului ca persoană ce poartă în sine intenționalitatea spre comuniune şi comunicare cu altul. De aceea, la baza căsătoriei şi a familiei, pe lângă libertate, stă iubirea sub forma prieteniei, ca forță de comunicare a intimității şi a împlinirii sufleteşti. Când se stinge iubirea dintre soți, este destrămată şi unitatea familială…

Pe de altă parte, datorită “hărțuirii” existențiale pe care omul o trăieşte solitar, el simte nevoia compensatorie a comuniunii în care să-şi comunice intimitatea. Iar aceasta o poate realiza în primul rând familia, ca prietenie şi respect reciproc, unde comuniunea sexuală dintre soți le împlineşte. Această realitate este confirmată în primul rând de cuvintele Scripturii. Creatorul însuşi “a văzut că nu e bine ca omul să fie singur” (Facere 2, 18) şi i-a creat bărbatului femeia “potrivită” naturii sale, şi i-a binecuvântat să fie “amândoi un trup” (Facere 2, 24). Această mărturie a Scripturii o putem confrunta cu părerile care socotesc că omul a fost înainte de căderea în păcat ființă androgină… Neputând însă, în nici o formă a face experiența începutului, discuția asupra omului ca ființă androgină rămâne veşnic deschisă… Sfânta Carte ne dezvăluie doar faptul că “iş” (bărbatul) şi “işa” (femeia) reprezintă creația lui Dumnezeu,

---

[230] Lucien Regnault, Viața cotideană a părinților deşertului din Egiptul secolului IV, trad. rom. Diac. Ioan Ică jr., Sibiu, 1997, p. 55.

că “iş” şi “işa” existau sub această formă şi înainte de căderea în păcat. Cu toate acestea teza **omului androgin**, lipsit de afecte, a intrat în spiritualitatea creştină, pe ea întemeindu-se fecioria sau castitatea ca revenire la natura umană dinaintea căderii omului în păcat…

6.2.3. Porneia ca patimă

Neputându-l şti şi nici determina pe omul androgin, nu putem cunoaşte nici modul de reproducere stabilit de Dumnezeu. Acesta nu a existat în starea paradisiacă şi nici Revelaţia divină nu ne dă nici o mărturie în acest sens.

Cunoscând doar condiţia umană căzută în păcat, s-a apreciat că încă dintru început, având mintea întunecată de păcat, voinţa slăbită şi simţămintele pervertite, omul fascinat de fenomenul de însămânţare şi rodire, prin neîntrerupta reîntoarcere a naturii spre viaţă, a început să o sacralizeze, închinându-i un cult cu ritualuri, serbări, tradiţii, interpretări simbolice, etc. Pământul devine “**Gea mater”, care primeşte sămânţa lui Uranos şi rodeşte viaţa…** Culesul recoltelor era un mare prilej de bucurie, care devenise o sărbătoare a belşugului în multe din religiile antice. Când însă cultul sacru al fecundităţii s-a transformat într-un cult erotic ce însoţeşte fecunditatea, a apărut tulburătoarea decadenţă a religiei, cu serbări orgiace, cu dansuri lascive, cu mese îmbuibate şi beţii destrăbălate, ce se opreau de multe ori în vomitorium. S-a dezvoltat chiar o adevărată mitologie sexual-erotică… Apoi, de-a lungul vremii, viaţa particulară şi publică a devenit arena declanşărilor sexuale, pervertind conştiinţele, destrămând familiile, făcând victime morale şi fizice, detronând capete încoronate şi schimbând chiar mersul istoriei… Dar văpaia desfrâului nu a putut fi stinsă din sufletele oamenilor. S-au văzut oameni plini de vitejie şi dibaci în lupte, care au învins şi supus popoare, dar nu au putut învinge fiara din ei înşişi…

În altă ordine de idei, ca pervertire şi deformare a celui mai puternic instinct uman, porneia cuprinde întreaga fiinţă a omului. El este în primul rând **păcat al trupului**. “Orice alt păcat ar face omul — spune Apostolul — este afară de trup, dar cel ce face desfrânare păcătuieşte în trupul său… Iar trupul nu este pentru desfrânare, ci pentru Domnul şi Domnul pentru trup… Nu ştiţi că trupurile voastre sunt mădulare ale lui Hristos? Luând deci mădularele lui Hristos, le voi face mădularele unei desfrânate?… Sau nu ştiţi că cel ce se alipeşte de desfrânată este un trup cu ea? Căci vor fi, zice , amândoi un trup…sau nu ştiţi că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi?… Preamăriţi dar pe Dumnezeu în trupul vostru care este de la Dumnezeu” (I Corinteni 6, 13–20). Pe lângă acest aspect trupesc, definitoriu păcatului desfrâului, Mântuitorul insistă şi asupra **laturii sale spirituale**, spunând: “Aţi auzit că s-a zis celor de demult: «să nu desfrânezi» Iar eu zic vouă că oricine caută la femeie spre a o pofti, a şi desfrânat cu ea în inima sa” (Matei 5, 27–28). De aici vedem că Domnul merge mai în adâncul fiinţei umane. El vizează pofta (concupiscenţa) înscrisă în natura umană odată

cu greşeala primului om. Mântuitorul arată că înainte de a fi faptă, păcatul e dorință. El formează **inima rea** a omului, pervertită de poftele oarbe formate în zonele tenebroase ale firii. Pentru a înțelege mai bine această deosebire a desfrâului ca păcat al faptei şi al inimii, Sfântul Ioan Casian evocă convingătoarele cuvinte al Sfântul Vasile cel Mare, care mărturisea: "**nici femei nu cunosc, nici feciorelnic nu sunt**". El ştia că darul fecioriei nu se deosebeşte numai prin depărtarea cea trupească de femeie, ci şi prin sfințenia şi curăția sufletului.[231]

6.2.4. Pervertirea sexuală ca patologie a condiției umane

Perversiunea sexuală reprezintă patologia sau anomalia instinctului de reproducere. Cauza ei rezidă în dezechilibrul dintre funcțiile conştiinței şi cele ale instinctului. Este pierderea controlului asupra instinctului sexual care se prăbuşeşte în tot felul de aberații. Antrenate de imaginația pervertită şi scăpând de sub instanțele lucide ale conştiinței, acestea devin atât de groteşti şi de scabroase, încât îl „aruncă" pe om sub condiția animalelor.

Sfântul Apostol Pavel are o referire directă asupra **anomaliilor sexuale** existente în lumea păgână, care "a rătăcit în cugete şi i s-a întunecat inima cea neînțelegătoare… Pentru aceea i-a lăsat pe ei Dumnezeu în patimi de ocară…cu mintea neîncercată, ca să facă cele ce nu se cuvin" (Romani 1, 21–28).

Explicarea acestei situații de compromis a condiției umane scoate în evidență **firea omului ce poartă în sine rănile păcatului**. Răul intrat în fire şi adâncit în ea se transmite urmaşilor, amplificându-se în diverse şi variate forme. Patima întunecă întru atât rațiunea, perverteşte sentimentele şi paralizează voința, încât acestea devin victimele unei situații pe care conştiința în luciditatea şi normalitatea ei, nu le acceptă. În această situație omul devine robul propriilor sale tendințe nedorite, dar, paradoxal, le promovează, fiindcă le consideră fireşti…

Înainte de Sigmund Freud, Richard Krafft-Ebing (1840–1902), profesor de psihiatrie la Graz şi Viena, publică în 1886 cartea „**Psihopatia sexuală**", în care introduce termenii de „**masochism masculin**" şi „**sadism feminin**". Primul termen provine de la scriitorul Leopold von Sacher-Masoch, iar sadismul de la numele marchizului de Sade, care le practicau. Patologia lor constă în predilecția pentru **suferință**. În nuvelele sale, Leopold von Sacher – Masoch descrie bărbați pentru care cea mai mare plăcere era să fie bătuți, maltratați de femeia iubită. Elementul patologic constă în inversiunea **tipismului** normal lumii vii, în care masculul este activ iar femela este pasivă. De aceea se mai numeşte şi **masotropism.** Pe unii ca aceştia îi atrag femeile înalte şi zvelte, chiar urâte, deformate şi vârstnice, dar cu trăsături şi energie

[231] Despre duhul desfrânării şi al poftei trupeşti, Filocalia, vol I, p. 102.

masculină. Caracterul patologic masochist constă în faptul că bărbaţii în loc să caute afecţiunea şi tandreţea, sunt bucuroşi şi simt plăcerea atunci când sunt maltrataţi prin lovituri dure, până la sânge, din partea femeii. În aceste cazuri, devenite clinice, bărbatul este un obedient fizic şi psihic, iar femeia o stăpână absolută. Este de-a dreptul posedat de femeie.

Sadismul se află la polul opus masochismului. Numele lui vine de la **marchizul de Sade**, cum am arătat. Aflându-se în închisoare pentru nelegiuirile sale (homosexualitate, otrăviri, etc.), el scrie mai multe romane în care stabilea legătura pe care el o considera indisolubilă între **cruzime** şi **plăcere**. Această inversiune afectivă, ca în cazul masochismului, ia în cele din urmă forme patologice, clinice.

Pasiofilia, ca dorinţă de a suferi în dragoste, este specifică bărbaţilor de natură pasivă. A primi lovituri de bici şi de baston, sau a te autoflagela, a fi ars cu substanţe chimice, înţepat cu ace sau expus la căldură şi frig excesiv, nu poate fi numită plăcere numai în condiţii patologice.

Opus obedienţei masochiste este **narcisismul**, ca adorare a propriei imagini şi expunerea la tot felul de scene erotice. Numele vine de la păstorul Narcis care şi-a îmbrăţişat propria figură pe care a văzut-o în apele unui râu, şi atât de mult s-a îndrăgostit de ea, încât i-a devenit victimă… O altă relatare povesteşte că din această moarte romantică a păstorului, a apărut frumoasa floare de narcis…

Starea **metatropică**, de anormalitate a tropismului este alcătuită din tragica şi penibila triadă a masochismului, sadismului şi fetişismului. Perversiunea din urmă este pusă în mişcare de simple obiecte cum ar fi: lenjeria, încălţămintea sau chiar batista, precum şi de părţi ale corpului, precum: mâinile, picioarele, părul şi chiar călcâiul. Fără îndoială, această nenorocită patimă, asemenea celor amintite mai sus este recunoscută ca fiind o anomalie sexuală, indiferent de explicaţiile pe care încearcă să i le dea Binet, Krafft-Ebing sau celebrul sexolog Hirschfeld.[232]

Foarte interesant este faptul că atât masochiştii, cât şi sadicii afară de viciul erotic, sunt oameni **„foarte morali", integraţi ireproşabil în viaţa socială, inteligenţi şi creatori de valori**.[233]

Nu este lipsit de interes să vedem câteva aspecte de **moral insanity** prin care porneia a imbecilizat conştiinţele lipsite de Dumnezeu ale oamenilor:

– **gerontofilia** – preferinţa morbidă a tinerilor pentru bătrâni

– zoofilia sau bestialitatea: partenerul heterosexual este un animal. Când are caracter homosexual poartă numele de zooerastie, sau uranism bestial. Nimfomanele sodomiste au o preferinţă pentru câini, practicând atât actul sexual cât şi perversiunile lui. Unul dintre iniţiatorii acestei perversiuni este împăratul roman Caligula. El desfrâna cu curci şi gâşte în timp ce le ucidea.

232 L. Strominger, Tulburări ale instinctului sexual (Perversiuni sexuale), p. 24–27.
233 I. Popescu, Sibiu, o.c. p. 334–349

– narcisismul – este o autoîndrăgostire ca faţă de persoana de sex opus. Aceasta se redă prin masturbaţie sau monosexualism.

– **necrofilia**: raporturi erotice sadice cu cadavrele.

– azoofilia: ataşamentul erotic faţă de lucrurile neînsufleţite. Este cunoscut pigmalionismul, constând în raporturi sexuale cu manechinele sau cu statuile – nuduri.

Cele până aici tratate confirmă că porneia ca patimă nu este totdeauna o simplă pervertire a poftei sexuale şi al instinctului de reproducere, ci merge şi mai departe, ducând la decăderea din condiţia umană, prin destrămarea scopului ei fundamental. E vorba de desfrâu ca "patimă de ocară", de ruşine sau de necinste (Romani 1, 24–27). În această categorie este inclusă, în primul rând, homosexualitatea ca pervertire a firii, cu întreg cortegiul ei infamant pe care l-am văzut mai sus. În aceste situaţii, sexul depăşeşte funcţionalitatea normală a naturii umane. Se ştie că organele corpului omenesc au menirea unei fiziologii specifice, spre a împlini un rost şi un scop bine definit. Când însă unele din ele sunt subjugate de sex pentru satisfacerea exacerbată şi fantezistă a plăcerii, asistăm la perversiunea sexuală, ceea ce înseamnă prin definiţie un abuz sexual. Iar "abuzul" (format din ab + usus) înseamnă o deviere de la folosinţa normală, fiind deci o anormalitate, adică ceea ce este ne-bun, mai precis: nebunia sexului. În această situaţie porneia devine — după expresia Apostolului — patimă de ocară, adică o depravare bizară, fiindcă este contrară firii ca funcţionalitate şi scop. Ea transformă erosul dintr-un sentiment nobil şi sublim, într-o dezlănţuire instinctivă oarbă, grotescă şi scabroasă…

O altă formă **abuziv pervertită** a desfrâului este şi **violul**. Acesta reprezintă o agresiune tulburătoare a sexualităţii, manifestată prin compromiterea şi îndobitocirea totală a sentimentului de iubire. Femeia devine un obiect devorat de instinctul orb şi imbecilizat. Este un abuz plin de tiranie şi bestialitate, o aberaţie lipsită de finalitate. Este o explozie pasional–instinctivă în detrimentul factorului raţional de conştiinţă. Este apoi, impulsivitate voluntară, pe de o parte; iar pe de altă parte, o paralizie a libertăţii voinţei, un compromis total în cadrul instinctului de conservare a vieţii şi de perpetuare a neamului omenesc.

Semnalând doar aceste forme de nebunie sexuală, nu înseamnă că am încheiat întregul lor registru infamant… Am amintit doar pe cele mai stridente, aflate la "ordinea zilei" în urmărirea poliţiei şi a instanţelor de judecată pentru asigurarea ordinii publice.

Pe lângă acest „puhoi" de aberaţii sexuale, nu putem lăsa sub tăcere faptul că iubirea erotică poate să rămână şi sub instanţa lucidă a conştiinţei, spre a antrena întreaga simţire a inimii spre sublim. E vorba de orientarea ei spre valorile literar-artistice, imortalizate în mitologie, poezie, literatură, tragedie, muzică, sculptură, artă, religie, etc.

Dat fiind faptul că analizăm patima, nu este lipsit de importanţă să vedem şi replica firii umane aflate sub îndrumarea voii lui Dumnezeu. Având ca temei contradicţia existentă în natură şi conştiinţa umană raportată la divinitate, religia nu a slujit numai declanşării instinctive, ci a promovat şi ascetismul, adică înfrânarea şi stăpânirea asupra sexualităţii. Astfel, în concepţia biblică şi iudaică, **săvârşirea oricărui act sacru este incompatibilă cu sexua-**

litatea. Preoţii se abţineau de la raporturi sexuale înainte de a sluji la templu (Leviticul 22, 3), fiindcă se aprecia că odată cu actul conjugal se introduce necurăţia şi nu te mai poţi „apropia de cele sfinte" (Leviticul 15, 18).

La fel şi arhiereul când îşi exercită funcţiile sacre, se supunea abstinenţei sexuale. Vedem mai bine acest lucru din pregătirea primirii din partea poporului, prin Moise, a teofaniei de pe Sinai. Astfel, Dumnezeu îi spune lui Moise: „Pogoară-te şi grăieşte poporului să se ţină curat astăzi şi mâine şi să-şi spele hainele, ca să fie gata pentru poimâine" (Leviticul 19, 10–11). „Pogorându-se deci Moise din munte la popor, el a sfinţit poporul, şi, spălându-şi ei hainele, le-a zis: să fiţi gata pentru poimâine şi de femei să nu vă atingeţi" (Leviticul 19, 14–15). Astfel, dacă Moise cere poporului să fie sfânt prin înfrânare timp de trei zile de la raporturile sexuale, rezultă că sfinţenia prin excelenţă este dată de abţinerea de la relaţiile sexuale. De aici vedem că dacă poporul lui Israel, căruia Dumnezeu vorbindu-i doar un ceas, nu a putut auzi glasul lui Dumnezeu fără a se fi sfinţit vreme de trei zile, chiar dacă nu s-ar mai fi urcat pe munte şi nu a mai intrat în norul des, atunci Moise, acest prooroc, acest ochi luminos al întregului popor, care s-a aflat tot timpul înaintea lui Dumnezeu şi a vorbit cu El gură către gură (Numeri 12, 8), cum ar mai fi putut el însuşi să continue starea de om căsătorit? Căci Moise, după ce a început să proorocească, nu s-a mai apropiat de femeia lui, nu a mai avut copii, nu a mai zămislit, păstrându-şi viaţa pentru a o pune în slujaba lui Dumnezeu; cum oare ar fi putut petrece 40 de zile şi 40 de nopţi pe Sinai, dacă ar fi fost reţinut de legăturile căsniciei?" se întreabă sfântul Epifaniu.[234] Iar Fericitul Ieronim continuă : „Este tocmai acest Moise, care, după ce avusese parte de o înfricoşată viziune — un înger sau Domnul Însuşi vorbind de pe rug — nu s-a mai putut nimeni apropia de el fără a-şi dezlega întâi curelele încălţămintei şi fără a lepăda legăturile căsătoriei".[235] E de remarcat faptul că exegeza rabinică spune că „scoaterea încălţămintei din picioare" (Ieşirea 3, 5) trebuie înţeleasă ca „renunţare la raporturile conjugale". Pentru acest motiv tradiţia iudaică învaţă că din ziua în care Moise a fost investit cu misiunea sa profetică, şi-a încetat viaţa conjugală. Datorită relaţiilor constante de maximă apropiere cu Dumnezeu, pentru Moise castitatea trebuie să fie definitivă, în timp ce pentru restul poporului, ea avea un caracter temporar.

Abstinenţa sexuală temporară făcea parte şi din riturile preliminare plecării într-o **expediţie militară**, deoarece israeliţii considerau „războiul ca o acţiune sacră", de unde şi expresia: „Quiddes milhama", însemnând „a sfinţii războiul".[236] Aşa se explică faptul că David, ajungând cu tinerii care îl escortau la preotul Abimelec, îi cere să mănânce pâine, iar acesta neavând decât pâinea sfinţită de care nu se atingeau decât preoţii, consimte totuşi să i-o dea, cu condiţia ca tinerii să fie în stare de curăţie sub aspect sexual (I Regi 21, 2–7).

[234] PG 42, 724 D – 725A
[235] P.L. 23, 249 A
[236] R. De Van, Les institution de l'Ancien testament, II, Paris, 1960, p. 73.

Abstinența temporară se mai impune apoi şi ca rit penitențial, în situații critice de amenințări cu nenorociri, cum a fost de pildă potopul, când Noe şi fiii săi trebuiau ca pe toată perioada să trăiască în abstinență sexuală (Facere 6, 12–18; 8, 16). La fel şi profetul Ieremia, văzând dinainte ruina ce amenința țara, primeşte poruncă să nu se mai căsătorească (Ieremia 16, 1–4).[237]

6.2.5. Prostituția şi proxenetismul

Prostituția reprezintă mijlocul prin care o femeie îşi vinde cinstea, întreținând pentru bani sau alte interese, relații sexuale cu mai multe persoane. În unele țări este considerată infracțiune, iar în altele este legalizată.

Proxenetismul se referă la prostituție, aflându-se în vedere două aspecte: 1. Îndemnul sau constrângerea la prostituție, precum şi înlesnirea practicării ei pentru a atrage foloase materiale. 2. recrutarea unei sau mai multor persoane, şi traficul acestora ca şi cu o marfă. Deşi, din punct de vedere juridic este socotit infracțiune, acest „trafic de carne vie" este în mare măsură practicat pe scară largă, fiindcă aduce proxeneților, asemenea traficanților de droguri, mari beneficii materiale.

În fața acestor realități de compromis a naturii umane, ne apare actuală şi binevenită întrebarea cu care Gerard Leclerc îți intitulează articolul său: „Peut-on encore croire a l'amour?" (Se mai poate crede în dragoste),[238] menționând: „Ceea ce s-a aschimbat masiv în ultimii zece ani în ansamblul societății, este accesul tuturor la pornografie prin toate mijloacele posibile de comunicație (ziare, casete video, filme, internet). Dacă până acum douăzeci de ani aceasta exista doar în câteva săli obscure şi discrete, astăzi se desfăşoară pe stradă; industria pornografică reprezentând o treime din viața video, documentarele se înmulțesc pe filiere de prostituție, scriitorii sau cineaştii se lansează în scrieri rivalizând în performanțe. Un fenomen la fel de masiv priveşte ansamblul corpului social. Ieri acesta nu era atins de acest flagel decât în marginile sale, astăzi marea inundă ansamblul teritoriului. Nici un dialog nu este capabil să oprească acest val".

Caracterul nociv al prostituției se exercită atât asupra **persoanei umane**, cât şi **a relațiilor ei sociale**.

Dacă desfrâul este subjugarea de o clipă sub imperativul orb al plăcerii, prostituția este falsificarea erosului concupiscenței.

Dacă desfrâul duce la criza familială, lăsând totuşi o portiță deschisă de opțiune pentru viața de familie, **prostituția paralizează orice funcție socială a familiei, destrămând în**

[237] Antoine Guillaumont, Originea vieții monahale (Pentru o fenomenologie a monahismului), trad. Constantin Jinga, Bucureşti, 1998, p.11–23

[238] France Catolique, nr. 2842/5 iulie 2002, p. 6.

totalitate relaţiile conjugale. Criza familială pe care o aduce prostituţia are repercusiuni asupra vieţii sociale, pe măsură să o debusoleze de la scopul şi menirea ei.

Nocivitatea prostituţiei şi proxenetismului este mai prăpăstioasă atunci când vicitimele sunt recrutate dintre adolescenţi, sau, şi mai rău, dintre minori. Acestora, întunecându-li-se orice orizont luminos al vieţii, sunt aruncaţi în mode degradant în starea de sclavie, sub obsesia unor iluzii cu miros de putregai, ce poartă în sine germenii destrămării personalităţii umane ca entitate psihosomatică. Pervertirea iubirii autentice a persoanei umane ca fiinţă dialogală şi relaţională, face ca aceasta să decadă în sferele animalităţii insaţiabile, lipsită de control şi de discernământ. E desigur „performanţa" declinului din chiar condiţia animalică, ce-şi are un rost şi un scop firesc. Este exacerbarea unei sub-naturi corespunzătoare declinului din umanitate.

6.2.6. Cauzele şi educaţia anomaliilor sexuale

Am amintit toate acestea într-o dezbatere de spiritualitate creştină, nu numai pentru a evidenţia hidoşenia patimii, sau patologia psihică pe care o răspândeşte ea ca lume, ci pentru a aduce discuţia porneiei în actualitate, spre a evidenţia aspectele cu care este confruntată terapia creştină în astfel de cazuri întâlnite nu numai în buletinele de ştiri de la televizor, nici numai în presă, nici numai în clinicile psihiatrice, sau în faţa instanţelor de judecată, ci şi în **scaunul spovedaniei**… ele aparţin condiţiei umane căzute în păcat, dar pot fi şi rezultatul sugestiei mediului social-cultural în care trăim, dominat de o libertate anarhică, temeluită pe o "morală" biologizantă şi pornografică, ce ridică sexul şi sexualitatea la rang de cult…

Vorbind despre aceste anomalii ale sexualităţii, psihanaliza se întreabă asupra cauzelor care le produc, cât şi asupra modului în care pot fi educaţi sau reeducaţi oamenii cu înclinaţii spre ele.

Se apreciază că "evoluţia anormală a sexualităţii" se află sub influenţa unui complex de factori psihofizici. Pe de o parte, stigmatele somatice: infecţii, tulburări ale sistemului nervos vegetativ, ca şi a sistemului nervos central, tulburări endocrine, etc. Pe de altă parte, sunt stigmatele psihice şi factorii sociali, precum: educaţia prin sugestie şi imitaţie, ca şi deprinderile formate în cadrul moravurilor sociale.

Psihanaliza consideră că sursa multiplelor şi variatelor forme maladive sexuale ale manifestărilor psiho-neuro-sociale (nevroze, psihonevroze şi perversiuni sexuale) trebuie căutată **în condiţiile psihosociale cu care omul ia primul contact şi cu care va intra în conflict.** Desigur că şi individul vine cu anumite predispoziţii ereditate, care pot fi întreţinute sau pot fi stăvilite. **Primele confruntări cu factorii psihosociali le are omul în familie**. Se vorbeşte apoi de o regresiune în evoluţia libidoului. Aceasta îşi poate face apariţia atunci când individul, proiectându-şi libidoul în afara familiei întâlneşte o persoană de sex opus pe

care o supraestimează, dar care îi creează mari deziluzii. Sub presiunea acestora, omul va simți o "regresiune" a libidoului spre faza erotică infantilă, creându-şi o lume imaginară. **Un factor decisiv este educația socială cu care individul va ajunge în contact încă din anii copilăriei.** Acum apar primele atentate la pudoarea sufletului, apoi curiozitatea împerecherii animalelor domestice şi nu în ultimul rând prieteniile cu copii vicioşi. Un rol de mare influență îl va avea mediul profesional în care cineva îşi desfăşoară activitatea. Libidoul "ca foame sexuală", cum îi spune Freud, se implică şi se concentrează în activitatea depusă, exercitându-se asupra obiectelor intrate în obsesia inconştientului. De pildă, pe lângă homosexualitatea stabilă, se vorbeşte şi de una ocazională, determinată de lipsa sexului opus, numită "**inversiune compensatorie**" (Florel). Este prezentă în situațiile care nu permit o viață sexuală normală, cum ar fi: prizonieratul, închisoarea, cazarma, internatul, azilul, călătoriile prea lungi cu vaporul, mănăstirile, etc. Acest viciu o dată dobândit prinde rădăcini în cei depravați, dornici de senzații noi. Aceştia exploatează viciul prin aşa-zisa: "**prostituție masculină**". Amfigienii vicioşi sunt considerați ca **moral insanity**, făcându-se responsabili de delicvența lor sexuală. Cauza poate fi ereditară sau poate fi pusă în legătură cu un traumatism psihosexual. Apoi, zoofilia poate avea drept cauză un viciu sexual: satiriasis, nimfomanie, dar şi împrejurările profesionale. De aceea este întâlnită mai ales la ciobani, jochei, grăjdari, argați. Azoofilia ca ataşament erotic față de lucrurile neînsuflețite, sau pigmalionismul are ca aderenți sculptorii, etc.[239]

Văzând toate acestea nu putem să nu semnalăm dezastrul pe care l-a adus păcatul în lume, precum şi modul scabros şi maladiv cu care „patimile de ocară" l-au înrobit pe om lumii peste care Dumnezeu l-a pus stăpân şi „împreună lucrător" cu El la desăvârşirea creației.

Datorită formelor bizare şi antisociale ale psihosexualității, ca manifestări vădit antisociale şi anticulturale, psihanaliza vorbeşte de o educație a sexualității. Se face astfel tot mai mult deosebirea pe care trebuie să o întreprindem între "morala sexuală naturală", dictată de psihofiziologia instinctului sexual primar, şi "morala sexuală culturală", ca adaptare a vieții sexuale la formele sociale ale civilizației. Însuşi S. Freud arată că societatea refuză să recunoască dependența ei de instinctul sexual primar, adoptând metoda educației morale. Prin fenomenul de sublimare şi "cristalizare", cel mai puternic instinct uman poate fi canalizat şi acomodat "ordinei etice", ca ordine culturală menită să afirme multitudinea de valori ce contribuie la dezvoltarea societății. Iar prin cultivarea şi promovarea sentimentului de pudoare, adică de ruşine şi bun simț, instinctul sexual va fi ținut în limitele lui normale.[240]

---

[239] Ibidem, p.332–333.
[240] Ibidem, p. 140–144

6.2.7. Terapia spirituală a porneiei

Uşor de spus "sublimare", "cristalizare" şi "orientare etică". Dar e greu fără motivații temeinice să redresezi o deprindere devenită ca o "altă natură". Constrângerea socială se poate face numai sub formă penală. Dar sub incidența codului penal nu intră multitudinea scabroasă a nebuniei sexuale… Apoi, în condițiile de libertate recomandată de "drepturile omului", se va atenua şi constrângerea juridică… De aceea, se impune a aborda problema mai adânc, în sensul că omul aflat sub dominația anomaliilor sexuale trebuie să conştientizeze nocivitatea acestora. Numai în măsura în care patima este judecată de conştiință ca dăunătoare vieții, se va mobiliza voința ca putere, ca forță pentru îndepărtarea ei.

Sfântul **Ioan Damaschin** oferă ca remediu spiritual al porneiei sub orice formă s-ar manifesta ea, "**dorul după Dumnezeu şi dorința bunurilor viitoare**".[241]

Dacă patima reprezintă o pierdere a harului baptismal, remediul constă în redobândirea lui ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt. În concret, la aceasta se ajunge prin cel de al doilea Botez, care este Pocăința. Altfel spus, reconvertirea prin pocăință la harul lui Hristos şi-a dovedit eficiența deplină, făcând de-a lungul istoriei din desfrânați sfinți. E suficient să ne referim la femeia păcătoasă, care plângându-şi păcatul „a început să ude picioarele lui Iisus cu lacrimi, şi cu părul capului ei le ştergea şi-I săruta picioarele şi le ungea cu mir" (Luca 7, 38). În acest sens putem face referire şi la Maria Egipteanca, a cărui nume a intrat în calendarul sfințeniei creştine acordându-i-se o cinstire specială în postul sfintelor paşti, tocmai pentru a-i determina pe păcătoşi să-i urmeze pilda vieții ei de reântoarecere de la păcat la sfințenie… şi exemplele pot continua… spre a demonstra că reconvertirea la harul batismal transformă patima din prăbuşire morală, în adorarea lui Dumnezeu.

Pentru a înțelege mai bine această adorare, considerăm convingător şi concludent un caz pe care ni-l îmbie Sfântul Ioan Scărarul: "Mi s-a povestit într-o zi o întâmplare de-o puritate preaslăvită şi cu totul desăvârşită. Cineva, mi s-a spus, văzând o femeie minunat de frumoasă, găsi în aceasta pricină a da mărire Ziditorului. La vederea ei, îl cuprinse dragostea de Dumnezeu şi din ochi îi țâşni un şiroi de lacrimi. Şi a fost minunat de văzut cum ceea ce pentru altul ar fi fost pricină de pierzare, pentru el fu, în chip suprafiresc, cunună de biruință. Dacă un astfel de om în cazuri asemănătoare e cuprins întotdeauna de acelaşi simțământ şi lucrează în acelaşi chip, (poate fi socotit) părtaş al nestricăciunii chiar înaintea de învierea obştească".[242]

---

[241] O.c.p. 192.
[242] Cuv. XV, o.c.p. 314.

De aici vedem că psihosexualitatea nu este numai instinct, hormoni şi eros, ci poate fi şi înţelepciune divină, har dumnezeiesc, cu putere de a scoate firea omenească din sferele întunecate în care o ţintuieşte patima, şi de a o înălţa spre zările de lumină ale împlinirii sale.

Astfel**,** erosul atras de iubirea lui Dumnezeu va transforma instinctul în castitate menită să conducă la asemănarea cu El, prin îndumnezeirea deopotrivă a sufletului şi a trupului.

6.3. PHILARGYRIA

6.3.1. Noţiunea

De la început, se cuvine să precizăm că philargyria se referă la bunurile materiale corelate cu **instinctul elementar de proprietate**, reprezentând o deviere sau perversiune a acestuia. Instinctul de proprietate are un aspect pozitiv, manifestându-se ca **sentiment de satisfacţie şi împlinire**, atunci când nu duci lipsă de cele necesare vieţii sau obţii ceea ce doreşti. El aduce stabilitate vieţii şi dinamism acţiunilor orientate în direcţia dobândirii bunurilor necesare unei vieţii decente. După cum am arătat instinctul de proprietate poate fi deviat şi pervertit de **plăcerea bizară de a acumula bunuri prisositoare sau de grija exagerată de a păstra bunurile într-o formă egocentrică, înrobitoare sau de a le risipi în destrăbălările de tot felul, sau a nu le chivernisi cu înţelepciune**.

După cum am văzut, Sfântul Casian traduce pe philargyria cu "lăcomia ca zgârcenie sau după cum îi arată numele, cu **iubirea de bani**". Acest logismos este evidenţiat pentru prima dată de Sfântul Apostol Pavel, şi indicat a fi "rădăcina tuturor relelor" (I Timotei 6, 10). E vorba despre **bani ca simbol al valorii**, reprezentând vorbirea "**pars pro toto**", cu referire la atitudinea faţă de bunurile materiale. Philargyria este lăcomia ca dorinţă exacerbată în vederea dobândirii şi posesiei bunurilor materiale, care întrece necesarul.

Pentru a înţelege mai bine ce înseamnă împătimirea de bunurile materiale, va trebui să facem cunoştinţă şi cu ***πλεονεξία.***

Termenul sugerează ideea de abundenţă a bunurilor şi a mijloacelor de trai corespunzătoare prisosinţei; sau cupiditatea ca poftă excesivă de a poseda mai mult decât altul (Platon, Symposion 188b). De fapt verbul **πλεον + εκτέω** însemnează a avea mult, mai mult decât îţi este necesar, adică dorinţa şi nesaţiu după cât mai mult câştig sau acţiunea de agonisire abundentă atât a bunurilor, cât şi a mijloacelor de trai (ex. bani), mai mult decât îţi este necesar pentru acoperirea nevoilor vieţii.

Când ne referim la lăcomia după bunurile materiale, distingem două aspecte:

Primul este **avariţia** sau **zgârcenia,** caracterizată prin grija exagerată în **păstrarea** bunurilor, chiar în detrimentul acoperirii nevoilor proprii, şi a nu da nimănui din bunurile pe care le posezi.

Al doilea aspect este **cupiditatea**, ca nestăvilită dorinţă de **acumulare** a bunurilor pentru trebuinţele vieţii. Cupiditatea este o nemulţumire neîntreruptă faţă de cantitatea şi calitatea bunurilor posedate. Este o obsesie şi o tensiune morbidă prin care îţi pierzi discernământul propriei posesii. Această tensiune reprezintă paradoxul patimii specific maladiilor spirituale, în sensul că, cu cât posezi mai multe bunuri, cu atât te simţi mai sărac şi mai neîmplinit, încât **necesarul pentru lacom constituie o infinită neîmplinire**… Aceasta este o adevărată manie fiindcă nu aduce mulţumirea de sine, nici starea de gratificare (bunăstarea sufletească), liniştea şi seninătatea sufletească, specifice sănătăţii, ci neîntrerupta căutare de a umple un "sac fără fund"… Este o pulsaţie exacerbată a unei plăceri sterile, în care finalitatea reia o acţiune mereu neîmplinită…

Este interesantă deosebirea pe care o face un autor între **avariţie** sau **zgârcenie** şi **cupiditate**: "Avarul este detaşat de proprietatea sa, lacomul râvneşte la proprietatea altuia; avarul păstrează, lacomul răpeşte; avarul se fereşte de a cheltui, lacomul caută să dobândească; avarul îşi împuţinează punctele de contact cu lumea exterioară, lacomul le sporeşte. Avarul are groază de risc, lacomul ştie să fie îndrăzneţ când trebuie".[243]

Philargyria ca patimă ce se raportează la bunurile materiale reuneşte cupiditatea cu avariţia (zgârcenia). E "auri sacra fames" (foame "sfântă" după aur), cum spunea Virgiliu, dar în acelaşi timp poartă în sine şi egoismul feroce al zgârceniei; ilustrat foarte bine în psihoza comică a lui Harpagon şi Hagi Tudose…

6.3.2. Bunurile materiale în etica filosofică precreştină

Înţelepţii antici şi-au dat seama că omului îi sunt indispensabile bunurile vieţii, dar instinctul de conservare ca atitudine faţă de ele poate duce la pierderea discernământului faţă de ele, şi omul poate să le devină rob. De aceea, ei promovau **ελευθερία** mai întâi ca libertate faţă de bunuri, ca echilibru armonic între a fi şi a avea**.** Altfel spus, omul trebuie să acţioneze în mod liber faţă de instinctul de proprietate, altfel acesta îl face rob. Tocmai de aceea, Aristotel stabileşte mesotesul ca virtute, ca şi calitate a sufletului menit să-i aducă frumuseţe morală, eliminând zgârcenia şi risipa, ca pe două extreme ce-i sunt dăunătoare, referindu-se la generozitate (ελευθερότης), ca virtute a omului liber (ελευθερος), în opoziţie cu condiţia de sclav**.** Acest concept, definind independenţa aristocratică faţă de bunurile materiale, proclamă utilizarea acestora cu largheţe, nu însă fără a fixa **echilibrul între risipă** şi **avariţie**, **ca extreme dăunătoare**.

[243] Roques de Fursac, L'avarice, essai de psychologie morbide, Paris, 1911, p. 168-169, după C. Pavel, art. Cit. p. 479

Înțeleptul din Stagira apreciază că generozitatea, ca libertate a sufletului, reprezintă conduita justă cu privire la bunurile materiale, motiv pentru care omul generos este lăudat nu pentru faptele de arme, nici pentru calitățile prin care se distinge omul cumpătat, nici pentru modul său de a judeca, ci pentru faptul de a oferi. Numim bunuri materiale toate cele ale căror valoare se apreciază în monedă. Aceste bunuri sunt obiectul risipei şi al avariției, excese şi totodată insuficiențe. Avariția o atribuim totdeauna celor care depun prea mult zel pentru a obține bunuri materiale, dar termenul de risipă îl utilizăm uneori şi în alte sensuri, căci numim risipitori şi pe oamenii nestăpâniți şi pe cei necumpătați (care cheltuie excesiv în necumpătarea lor). Din acest motiv ei şi par să fie cei mai corupți, având mai multe vicii în acelaşi timp. Şi totuşi acest apelativ le este impropriu, căci risipitor înseamnă un om cu un singur viciu, şi anume acela de a-şi ruina averea; risipitorul este cel care se autodistruge, minarea propriei averi fiind ca un fel de minare de sine, dat fiind că bunurile materiale constituie fundamentul existenței… De lucrurile care ne sunt utile ne putem folosi fie bine, fie rău; iar bogăția face parte din lucrurile utile. Şi cum de orice lucru se foloseşte cel mai bine acela care posedă în privința lui virtutea corespunzătoare, şi de bogăție se va folosi cel mai bine cine posedă virtutea legată de bunurile materiale; iar aceasta este proprie omului generos (EN 1119 b.25.30 – 1120 a). Generozitatea este virtutea libertății față de bunuri. Ea se manifestă sub formă de **ενέργεια**, ca actul de a oferi şi nu pasiv: a nu primi. Buna utilizare a averii înseamnă a te servi de ea pentru a face altora binele. În felul acesta, virtutea respectivă intră în contextul valorilor sociale având menirea de a reglementa raporturile sociale cu privire la bunurile materiale, ca datorie de a oferi şi ca drept de a primi.

6.3.3. Bunurile materiale în lumina Evangheliei

Având ca temă a învățăturii sale **împărăția lui Dumnezeu, spirituală şi veşnică**, Mântuitorul va privi sub acest unghi **bunurile materiale, într-o lume a păcatului**, în care omul uşor se lasă dominat de ele.

Încă de la început, se cuvine să precizăm că după cum le şi spunem, “bunurile” materiale nu sunt rele în sine, fiindcă reprezintă creația lui Dumnezeu, care nu poate fi autorul răului. Nici partea biologică (materială), ca alcătuire a firii umane, nu poate fi rea în sine. Numai păcatul intrat în fire şi în lume reprezintă o continuă ispitire spre patimile înnoitoare determinate de “pofta ochilor, pofta inimii şi trufia vieții” (I Ioan 2, 16). Bunurile materiale pot fi, deci, ademenitoare spre păcat prin atragerea simțurilor, a instinctelor şi a plăcerii, care dereglându-se, aduc declinul firii umane.

Sfântul Apostol Pavel confirmă acest adevăr, spunând că “toată făptura lui Dumnezeu este bună şi nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulțumire”. (I Timotei 4, 4). Dacă “făptura lui Dumnezeu este bună”, **greşită poate fi numai atitudinea noastră față de ea sau modul**

de folosire a ei. Aici, **în folosința lor**, **stă virtutea sau greşeala**. În folosirea bunurilor îşi poate arăta cineva înțelepciunea sau nebunia… Se relatează că lui Socrate i-a spus cineva despre cutare om că este fericit, fiindcă a dobândit o mare bogăție… Auzind acestea, înțeleptul răspunse. Dacă e fericit sau nu, îți voi putea spune doar la anul viitor, după ce voi vedea **cum ştie să folosească bogăția moştenită…**

În altă ordine de idei, este interesant faptul că Mântuitorul în Predica de pe Munte, examinând în "duh şi adevăr" Legea Veche, după ce interpretează păcatul uciderii şi al desfrâului nu se referă în continuare şi la furt. De ce? Fiindcă, atât în cazul uciderii, cât şi al desfrâului, Mântuitorul vizează interiorul cel mai adânc al sufletului, adică pofta care generează fapta. În cazul furtului nu mai era nevoie de această precizare, deoarece era prea bine cunoscută auditoriului Său din ultima poruncă a Decalogului: "să nu pofteşti (doreşti) nimic din ceea ce aparține aproapelui tău…"

Important este şi faptul că **Dumnezeu este Stăpânul şi proprietarul absolut al bunurilor materiale, iar omul doar un administrator al lor.** În acest caz, bunurile materiale sunt considerate ca daruri date de Dumnezeu omului, în mod direct prin creație şi prin rodirea pământului sau indirect prin sănătatea, puterea de muncă şi înțelepciunea dată de Dumnezeu omului ca să le poată procura. În acest context, abundența bunurilor materiale era socotită binecuvântare divină, pe când sărăcia era considerată ca o pedeapsă venită din partea lui Dumnezeu pentru fărădelegile oamenilor. Binecuvântarea se transmite din neam în neam, odată cu bunurile materiale.

Dar mulți din cei avuți au uitat să fie recunoscători lui Dumnezeu pentru darul şi binecuvântarea Sa. În acelaşi timp şi-au sălbăticit şi atitudinile față de semeni, lipsindu-le iubirea şi mila față de cei neputincioşi, săraci sau marginalizați, comițând şi multe nedreptăți în acumularea bunurilor şi în folosirea lor egoistă şi nechibzuită… Evlavia lor era apoi sufocată de prea multa grijă față de bunurile trecătoare şi înşelătoare ale vieții, în detrimentul încrederii în părinteasca purtare de grijă a lui Dumnezeu. În sfârşit, absolutizau, îşi făceau idoli din bunurile materiale trecătoare şi înşelătoare, pe care "molia le strică, iar furii le sapă şi le fură", neglijând importanța cuvenită bunurilor spirituale veşnice.

Mântuitorul ia atitudine față de folosirea egoistă a bunurilor materiale, prin risipirea nechibzuită a acestora în lux şi în plăceri nesăbuite, ca şi față de refuzul de a privi la cei din jur, la lipsurile şi neputința acestora.

Mântuitorul vrea să schimbe acest comportament, când spune fiilor împărăției că "**nu pot sluji la doi domni**: **lui Dumnezeu şi lui mamona**" (Matei 6, 24). Cuvântul "mamonas", de origine caldeană, dedus din "mamemon", indică ideea de ascundere spre a nu fi furat, reprezentând personificarea bogăției. După cum vedem, în text este vorba de doi stăpâni autoritari, care sunt slujiți cu supunere totală. Aceşti stăpâni cer fapte contradictorii, de aceea nu pot fi slujiți în acelaşi timp, fiindcă alipirea de unul, înseamnă detaşarea de celălalt. Ei îndeplinesc funcții diferite şi cer şi slujiri diferite. În timp ce Dumnezeu îți cere ca din bunurile

tale să faci parte şi altora, pentru că “cel care ajută pe sărac, îl împrumută pe El”, mamona, din contră, se oferă ca bogăţie slujită pentru ea însăşi. O astfel de slujire a bogăţiei te închide în carapacea egoismului vieţii şi te subjugă. Opoziţia dintre Dumnezeu şi mamona este astfel evidentă. A sluji pe Dumnezeu înseamnă a te **deschide** faţă de cei nevoiaşi, pe când a sluji pe mamona înseamnă a te **închide** în tine însuţi spre a-ţi sluji plăcerilor şi intereselor proprii.

După cum vedem, Mântuitorul pronunţă o reconciliabilă şi neconvenţională sentinţă cu privire la posibilitatea de a sluji în acelaşi timp lui Dumnezeu şi lui mamona, adică banului ca simbol de bogăţie. Iisus-Domnul ştia prea bine că aflat sub zodia păcatului, omul este înclinat să se detaşeze de Dumnezeu spre a-şi trăi viaţa în plăcerile îmbuibării. Iar când banul îi asigură aceasta, nu va mai avea frică de Dumnezeu şi nici de dorinţa de a comunica cu El. Va căuta banul, şi numai banul cu obsedantă înfrigurare, folosind toate mijloacele în această goană nebună după înavuţire. Dacă însă la un moment dat omul va simţi degetul lui Dumnezeu bătând la uşa sufletului său, şi se va hotărî să-i deschidă, în viaţa lui se va produce o radicală schimbare, **o totală înnoire faţă de bunurile ei, înţelegând că acestea sunt trecătoare şi înşelătoare**. Dumnezeu îi va descoperi că există şi alte bunuri mult superioare bunurilor de aici şi de acum. Acestea sunt bunurile spirituale. Ele sunt veşnice şi numai ele satisfac aspiraţiile sufletului omenesc. Când va înţelege această realitate profundă care implică însăşi destinul veşnic al omului, atunci va sluji numai lui Dumnezeu. Va pune cu mare bucurie în slujba lui Dumnezeu toate bunurile pământene, spre a dobândi bunurile spirituale veşnice.

Zaheu rămâne o pildă vie, grăind peste veacuri ce înseamnă să primeşti cu adevărat pe Dumnezeu în inima ta şi să-I slujeşti numai Lui. Bogatul căruia i-a rodit ţarina, din pilda Mântuitorului, rămâne un exemplu tipic de îndobitocire a omului de propriile avuţii şi patimi.

Slujirea lui Dumnezeu cu bunurile tale va avea o răsplată veşnică, pe când slujirea lui mamona pentru viaţa de aici şi de acum, se consumă odată cu plăcerile şi interesele acestei vieţi. Mântuitorul spunea Apostolilor (şi prin ei nouă tuturor) că “oricine a lăsat fraţi sau surori… sau ţarine sau case pentru numele meu, însutit va lua, şi viaţă veşnică va moşteni” (Matei 19, 29).

Perspectiva veşnică a folosirii bunurilor materiale reiese şi din concluzia pe care Domnul ne-o pune în atenţie după relatarea pildei cu bogatul căruia i-a rodit ţarina. El ne învaţă că “**viaţa cuiva nu constă în surplusul avuţiilor sale**” (Luca 12, 15).

De aici rezultă că sentinţa Mântuitorului evidenţiază “surplusul”, adică prisosinţa, abundenţa bunurilor folosite egocentric şi nu necesarul ca trebuinţă vitală. Spusese El, de altfel, şi cu altă ocazie: „ce ar folosi omului de ar dobândi lumea toată, iar sufletul şi l-ar pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?” (Matei 16, 26). De aici vedem că folosirea bunurilor trebuie corelată cu iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de semenul nevoiaş, în perspectiva şi dorinţa de a depăşi vremelnicia acestei vieţi. Acest criteriu îl va formula şi transmite lumii întregi Sfântul Pavel, când scrie lui Timotei: „Evlavia cu îndestularea de sine este mare câştig. Căci noi nu am adus nimic pe lume şi de bună seamă că nici nu putem să

scoatem ceva; având însă hrană şi îmbrăcăminte, vom fi îndestulați cu acestea” (I Timotei 6, 26–28).

Iată că prin buna chibzuință şi înțelepciune putem **stabili necesarul vieții** şi odată cu aceasta şi **măsura sau dreapta socoteală** în folosirea bunurilor materiale, după îndemnul Mântuitorului: „Luați aminte la voi înşivă să nu vi se îngreuneze inimile voastre de îmbuibare şi de beție şi de grijile vieții, iar ziua aceea să vină peste voi fără de veste” (Luca 21, 34).

Prin urmare, Mântuitorul nu combate bunurile materiale în sine. Acestea reprezintă darul oferit de Dumnezeu omului ca binecuvântare în urma muncii sale, fiindcă „lucrătorul este vrednic de plata sa” (Luca). Sfântul Ioan Gură de Aur evidențiază faptul că „Hristos nu a spus că nu trebuie să ne îngrijim; n-a spus nici că nu trebuie să muncim, ci că nu trebuie să fim fricoşi, să fim chinuiți de griji. Ne-a spus să ne hrănim, dar nu să ne îngrijim de hrană”.[244]

La toate acestea, adăugăm faptul că Mântuitorul nu a fost de acord nici cu **risipirea bunurilor materiale**. Faptul că după ce a săvârşit minunea înmulțirii pâinilor, Domnul porunceşte să se adune fărâmiturile, dovedeşte pe deplin atitudinea Lui de păstrare cu chibzuință a bunurilor materiale. Indirect, acest lucru este evidențiat şi prin condamnarea comportamentului bogatului care îşi cheltuise parte din bunurile sale în lux şi desfătare sau a bogatului, care având bunuri prisositoare, şi-a propus să-şi trăiască viața în plăceri, spre a-şi risipi bunurile în tot felul de destrăbălări… Apoi, fiul risipitor care şi-a cheltuit partea ce i se cuvenea ca moştenire din averea părintească în plăceri nesăbuite, rămâne un exemplu negativ de moarte morală în păcat…

Concluzia care se desprinde din acest exemplu este că Mântuitorul nu a disprețuit bunurile materiale în sine, ci le-a supus bunurilor spirituale şi veşnice, prin care ne împărtăşim de viață divină. Este adevărat că bunurile materiale sunt trecătoare ca însăşi viața pământească, dar ele pot sluji bunurilor spirituale, şi atunci prin bunurile pieritoare dobândim bunurile nepieritoare.

Mântuitorul nu are, însă atitudine negativă nici față de viața pământească. El combate prea multa sau exclusiva noastră grijă față de aceasta în detrimentul vieții veşnice. Nu hrana şi băutura sunt rele în sine. Acestea sunt necesare vieții omului. Abuzurile şi excesele de tot felul denotă lipsa de chibzuință, de înțelepciune în folosirea bunurilor materiale. Nu atenția esențială şi elementară față de trup este combătută de Mântuitorul, ci exacerbarea acesteia prin declinul ei în destrăbălările dăunătoare vieții însăşi. Nu viața decentă o combate Iisus, ci abuzurile care destramă frumusețea chipului lui Dumnezeu din ea. Pe temeiul acestei învățături evanghelice, Apostolul putea spune că “nimeni nu şi-a urât vreodată trupul său, ci-l încălzeşte şi îl hrăneşte precum Hristos Biserica” (Efeseni 6, 29). Trupul care slujeşte vieții duhovniceşti a sufletului, prin disciplinarea simțurilor, va fi ridicat împreună cu acesta, spre spiritualizare, asemenea trupului la schimbarea Sa la față… Prin urmare, nu fireasca grijă de trup este vinovată, ci pierderea încrederii în purtarea de grijă a Părintelui ceresc sau prefacerea

[244] Omilia la Matei, PSB, 23 Bucureşti, 1994, p. 277

grijii față de trup în tot felul de pofte exacerbate (Romani 13, 14), care sunt dăunătoare în primul rând vieții lui şi în acelaşi timp vieții spirituale nemuritoare. Această învățătură va fi preluată de Dascălii Bisericii, şi se va concretiza în veacurile care vor urma în inegalabila filantropie creştină.

S-a mers şi mai departe în spiritualitatea creştină, **creându-se adevărate instituții de redresare morală prin lepădarea de sine şi urmarea lui Hristos. Aici, sărăcia de bună voie a devenit unul din principiile de bază ale vieții morale, în sensul că toate bunurile materiale aparțin comunității ecleziale, ce urmau să fie distribuite săracilor, după nevoile fiecăruia...**

6.3.4. Determinarea necesarului ca criteriu de folosire a bunurilor materiale

Din cele până aici tratate, rezultă că Evanghelia stabileşte acumularea bunurilor materiale până la **necesar şi folosirea lor în limitele trebuinței fiecăruia**. Stabilind acest criteriu, Sfinții Părinți au arătat că atunci când posedăm de prisos, posedăm bunul altuia.[245] Sfântul Vasile cel Mare spune în acest sens că "pâinea pe care o posezi aparține şi săracului flământ; haina pe care o posezi în dulapul tău este a celui zdrențăros, încălțămintea pe care o laşi să putrezească este a celui desculț, banul pe care-l ții îngropat este al nevoiaşului. Tu pe tot atâția nedreptățeşti, cât ai putea să ajuți".[246]

Problema care se pune însă, de mulți comentatori este aceea a găsirii criteriului de stabilire a "**strictului necesar**" şi al "**prisosinței**", fiindcă diferă de la individ la individ, de la situație la situație. Se apreciază însă că noțiunea de "prisos" este în strânsă legătură cu aceea de "strict necesar", poate primi un conținut precis numai raportată la situația materială a întregii societăți. Cu alte cuvinte, atâta vreme cât există oameni care mor de foame, nimeni nu are dreptul să considere că ținând de strictul lui necesar este a se "Îndopa" cu bucate scumpe sau când există oameni care mor de frig, de a-şi îngădui schimbarea blănurilor, ca să fie din ce în ce mai scumpe. Mai mult chiar, atâta vreme cât există un om care nu are nici o cămaşă pe el, cel care are două, înseamnă că are una de prisos. Totul trebuie să fie, deci, în funcție de nevoile aproapelui.[247] De fapt, în pledoaria în favoarea dreptății sociale, Dascălii Bisericii pun la temelia ei tocmai dragostea față de aproapele: "Cât mai bine ar fi – zice Asterie al Amasiei – ca bogatul care mănâncă pe o masă de argint să se mulțumească să mănânce pe o altă masă, iar prețul mesei sale de argint să servească drept hrană celor lipsiți".[248]

245 Fericitul Augustin, *Comentar la psalmul CLVII*, 12, P.L. 37, 1922.
246 Migne, P.G. 31, 276–277.
247 C. Pavel, Lăcomia …, cit. p. 482.
248 Cuvânt contra lăcomiei, P.G. 40, 209 B.C.D.

Creştinul zilelor noastre, trăind sub "presiunea" civilizaţiei ar dori să reactualizeze discuţia cu privire la raportul dintre necesar şi prisos. El vrea să ducă o viaţă **decentă din toate punctele de vedere…** Dar atunci trebuinţele devin mai mult decât strictul necesar… Unii din ei pot avea o poziţie socială "sus pusă", alţii pot fi chiar demnitari de stat şi atunci se impune să fie "În rând cu lumea" din care face parte… Nu spre a se identifica cu luxul şi destrăbălările celor din lume, ci a fi chiar un model de decenţă pentru ei… Dar atât timp cât omul trăieşte sub zodia păcatului, uşor îşi face apariţia egoismul cu toate formele lui de degradare morală, de necinste şi de profit inechitabil… Deosebirea socială şi de rang existentă în lume, îi va pune totdeauna pe unii pe o treaptă superioară faţă de alţii şi cu privire la folosirea bunurilor materiale…

Dar, dincolo de toate acestea, există totuşi suflete dăruite lui Dumnezeu care pot învinge **egoismul**, spre a declanşa acea **energie morală** ce poate oferi celui nevoiaş şi neputincios nu numai din prinosul său, **ci chiar şi din necesar**… Aceasta este forma celei mai înalte **generozităţi**, care vede în orice om chipul lui Dumnezeu şi pe fratele său. Bineînţeles că o **judecată dreaptă** exclude din această "**îmbrăţişare sfântă**" pe leneşii, profitorii, abuzivii şi necinstiţii lumii, de care ne izbim la tot pasul… Pentru acest motiv, milosteniei accidentale i-a luat locul caritatea instituţionalizată de Biserică, săvârşită în comuniunea eclezială, cu discernământ şi cu dreaptă socoteală…

Prin urmare, a **da din necesarul tău celui ce nu-l are pe al lui** nu poate fi socotită în nici un caz slăbiciune, ci o energie morală a cărei intensitate conduce spre o maximă generozitate. Un astfel de suflet pătruns de iubirea lui Dumnezeu va constata cu mulţumire de sine că îndemnul Mântuitorului: "mai bine este a da, decât a lua" (Fapte 20, 35), reprezintă o depăşire a egoismului sălbatic, în favorul împărtăşirii din bunătăţile şi bucuriile duhovniceşti.

6.3.5. Philargyria ca maladie psihică

Philarghyria, ca defecţiune de personalitate, este şi în atenţia psihiatrilor. În dicţionarul enciclopedic de psihiatrie la care ne-am mai referit putem citi că „avariţia semnifică o exagerare a instinctului de conservare… După **Dupré**, avariţia este o pervertire a instinctului de proprietate". La fel demonstrează şi **N. Paulescu** în studiul referitor la patimile omeneşti. Philarghyria reprezintă una din trăsăturile esenţiale ale caracterului obsesiv, psihastenicii fiind indivizi la care ataşamentul pentru obiecte conferă banului o valoare de simbol. Banul permite acumularea, siguranţa, autoritatea… Tendinţa avarului de a impune şi anturajului anumite restricţii a fost interpretată ca o formă de **agresivitate.** Uneori, aparent paradoxal, poate apărea reactiv, tendinţa spre cheltuieli şi acte de filantropie nejustificate. Avariţia este foarte frecventă în cursul demenţelor senile – în care, combinată cu pierderea capacităţii de judecată poate duce la

tulburări de comportament social ce ridică probleme medico-legale. Poate fi mai rar întâlnită în anumite forme de melancolie, ca un derivat al ideilor de ruină. În anumite cazuri de paranoia, avariţia este consecinţa convingerilor delirante. Unii autori, precum **Delpierre** o descrie în anumite forme de schizofrenie, în cadrul autismului sărac – variantă în care individul retras din ambianţă şi repliat asupra sa, se simte bine într-o atmosferă de rigiditate şi automatism, impusă de restricţia asupra banului.[249]

Vom înţelege mai bine drama destrămării sufleteşti pe care o aduce patologia avariţiei în viaţa oamenilor dacă vom urmări scena de criză în care este cufundat Harpagon, redată sugestiv şi comic de inegalabilul Moličre. Fără prea mare greutate vom intui că avariţia uşor trece graniţele normalului, primind amprenta nebuniei. Şi astfel, vom înţelege mai bine că nebunii nu sunt numai în ospicii… Mai degrabă acolo sunt nenorociţii soartei. Prin maladiile spirituale, nebunii sunt printre noi… Dar să urmărim celebra scenă în care avariţia nu e numai comedie ci şi nebunie: „Hoţii! Hoţii! Puneţi mâna pe hoţ. Ucigaşii! Prindeţi-i pe ucigaşi! Unde eşti, Dumnezeule drept? M-au nimicit! M-au omorât! Mi-au smuls beregata, mi-au furat bănişorii! Cine poate fi? Încotro s-au dus? Unde o fi acum? În ce gaură se ascunde? Cum să fac să pun mâna pe el? încotro să alerg, ori mai bine să stau pe loc? E alături? E aici? Care eşti acela? Opreşte! Dă-mi banii, tâlharule! (Se prinde singur de braţ) Eu eram! Mi s-au rătăcit minţile, nu mai ştiu unde sunt, cine sunt, nici ce fac! Vai, bănişorii mei, bănişorii mei, prietenii mei drăgălaşi, cum aţi pierit! Şi de când am rămas fără voi, nu mai găsesc sprijin, nici mângâiere, nici bucurie pe lume. S-a sfârşit cu mine, nu mai am nici un rost în viaţă! Fără de voi nu mai pot trăi. Gata, m-am dus, mor, am murit, am murit şi m-au îngropat! Nu se dovedeşte nimeni să mă învieze, aducându-mi înapoi banii sau spunându-mi măcar cine i-a furat? Haide, aştept! Tăceţi, va să zică? Oricare ar fi hoţul, a pândit cu mare iscusinţă ceasul! — tocmai când stam de vorbă cu nemernicul de fiu-meu! Mă duc! Mă duc să caut poliţia. La cazne! La cazne toată lumea: servitoare, slugi, fiica-mea, fiul-meu şi, la urmă, eu! Ei, dar ce v-aţi adunat atâţia la un loc? Pe care arunc ochii, mă trăsneşte bănuiala că fiecare din voi e hoţul care m-a furat! De cine vorbiţi între voi? De tâlharul care m-a prădat? Cine mişcă acolo sus? Nu cumva e hoţul meu? Vă rog în genunchi, dacă ştiţi cumva care este, unde-l pot găsi, daţi-mi de ştire! Ori poate e ascuns printre voi? Ce vă uitaţi aşa la mine şi râdeţi? Va să zică şi voi sunteţi părtaşi la furt? Repede, repede, poliţia, străjile, judecătorii, temnicerii, spânzurătorile şi călăii! Spânzuraţi-mi-i pe cine nimeriţi! Iar dacă nu se găsesc bănişorii, spânzuraţi-mă şi pe mine! ”

6.3.6. Patima philargyriei şi convertirea ei

Văzută prin prisma spiritualităţi creştine, philargyria ca patimă reprezintă dereglarea instinctului de conservare a vieţii biologice prin bunurile materiale. Adică, **o contradicţie**

[249] C. Gorgos, o.c.p., vol I, p. 355–356.

între a fi şi a avea; **între existenţa şi posesia mijloacelor de întreţinere a ei**. Paradoxul patimii are un dublu aspect: pe de o parte este **aspectul activ**, de acumulare nesăbuită şi exacerbată a bunurilor vieţii; iar pe de altă parte un **aspect pasiv**, de păstrare a bunurilor numai pentru tine, chiar dacă nu-ţi sunt necesare. Aspectul activ atrage după sine necinstea, furtul şi chiar crima. Aspectul pasiv porneşte din egoism, pe care îl cultivă într-un mod sălbatic şi maladiv.

Aspectul maladiv se concretizează în tulburătorul nesaţ al lacomului de a poseda cât mai mult, fiind mereu obsedat şi nemulţumit de bunurile pe care totdeauna le socoteşte prea puţine… Aceasta atrage după sine **kenodoxia** (slava deşartă) şi **invidia ca întristare** că şi altul posedă bunuri asemenea lui. Invidia, la rândul ei, se amplifică într-o nefericită competiţie a mâniei şi urii.

Pe de altă parte Sfântul Maxim Mărturisitorul identifică **trei** cauze maladive ale philargyriei: **iubirea de plăcere**, **slava deşartă** şi **necredinţa**: „Iubitorul de plăcere iubeşte argintul ca să-şi procure dezmierdări printr-Însul; iubitorul de slavă deşartă ca să se slăvească printr-Însul; iar necredinciosul, ca să-l ascundă şi să-l păstreze, temându-se de foamete, de bătrâneţe, de boală sau de ajungerea la străini. Acesta nădăjduieşte mai mult în argint decât în Dumnezeu, făcătorul tuturor lucrurilor şi proniatorul tuturor, până şi al celor mai de pe urmă şi mai mici vietăţi”.[250]

Sfinţii Părinţi au evidenţiat pe un ton dur caracterul maladiv, de patimă spirituală, al philargyriei, dar în acelaşi timp şi **posibilitatea convertirii ei în virtute.**

Sfântul Vasile cel Mare arată că “după cum nebunii nu văd lucrurile reale, ci pe cele închipuite de fierbinţeala bolii lor, tot aşa şi sufletul tău obsedat de philargyria vede totul aur, argint. Tu priveşti mai cu plăcere aurul decât soarele… Nu există săturare (saţietate) şi nici sfârşit al dorinţei după aur… Omul lacom cu cât se umple mai mult de aur, cu atât mai mult îl doreşte”.[251] Sfântul Ioan Gură de Aur arată că “cine suspină după noi bogăţii, cu toate că le posedă cu îndestulare, este în situaţia aceluia ce nu posedă nimic… Cu cât dobândeşte mai mult, cu atât devine mai sărac, pentru că cu cât primeşte mai mult, cu atât doreşte mai mult. De aceea, lipsa lui creşte odată cu bogăţia sa: încât gradul de lipsă va fi determinat direct proporţional de numărul dorinţelor noastre”.[252]

Netemeinicia şi paradoxul philargyriei, chiar din punctul de vedere al celui lacom, constă în aceea – spun Sfinţii Părinţi – că el consumă prea puţin din ceea ce posedă, încât avuţia lui de multe ori va fi risipită de urmaşii legitimi sau de străini, ajungând chiar în posesia duşmanilor. “Căci ce-i mai nebunesc – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – decât condiţia unui om care parcurge zadarnic pământul şi se istoveşte în eforturi de prisos pentru a strânge, chiar cu pericolul vieţii lui, bogăţii imense, de care el nu trebuie să se folosească deloc, şi pe care el

250 Capete despre dragoste, 18, Filocalia, vol. II, p. 80.
251 Migne, P.G. 31, 269c – PSB 17, p. 407.
252 Omilia XIV la Epistola către corinteni, P.G. 61, 120

le va lăsa la necunoscuți, de multe ori chiar la adversari şi duşmani… Ce nebunie este mai mare decât aceea de a-ți rezerva pentru sine muncile şi păcatele, inseparabile dobândirii marilor bogății, şi de a lăsa folosirea lor altora?”.[253]

Dascălii Bisericii scot în evidență şi **aspectul nocivității sociale** a philargyriei. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că cei lacomi "au luat de la familii întregi bunurile pe care le posedau, au despuiat pe văduve, au jefuit pe orfani, spre a construi pentru viermi o locuință splendidă şi au ridicat pentru stricăciune monumente mărețe, la gândul că aceste construcții vor eterniza amintirea numelui lor, câtă vreme ei nu vor putea opri mult timp descompunerea trupului lor".[254] Sfântul Vasile cel Mare întreabă pe cei ce posedă bunuri peste trebuințele lor: "Tu, care bagi totul în sânurile nesăturate ale zgârceniei, cum poți socoti că nu nedreptățeşti pe nimeni, când lipseşti de cele de trai pe atâția nevoiaşi? Cine-i lacom? Acela care nu se mulțumeşte cu cele ce are! Cine-i hoț? Acela care ia cele ce sunt ale fiecăruia dintre noi! Oare nu eşti lacom, nu eşti hoț când îți însuşeşti cele ce ți-au fost date în administrarea ta? Cel care dezbracă pe cel îmbrăcat se numeşte borfaş. Merită oare alt nume cel care nu îmbracă pe cel gol, odată ce poate face asta?".[255]

Din cele până aici tratate vedem că **philargyria este patimă atunci când devine scop al acțiunilor noastre**. Dascălii Bisericii au stabilit însă că **philargyria poate fi transformată în virtutea filantropiei, atunci când aceasta din urmă este scop, iar bunurile materiale posedate sunt mijloace pentru susținerea ei**. Această **schimbare a tablei de valori se petrece în sufletul acelora care înlocuiesc philargyria cu dragostea față de Dumnezeu**. Atunci, la avuțiile sale moştenite sau acumulate prin muncă cinstită, va face părtaş şi pe cei nevoiaşi, în care Hristos îşi arată chipul Său şi față de care ne cere să fim şi noi plini de milostivire, aşa cum Dumnezeu este milostiv față de noi: "Fiți dar milostivi, precum şi Tatăl nostru cel din cer este milostiv" (Luca 6, 34). Într-un elan oratoric fără egal, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "…Aveți un obol? Cumpărați cerul! Nu că cerul ar fi ieftin, dar pentru că Stăpânul e bun cu oamenii… Cerul se cumpără, cerul se obține… Dați puține şi primiți mult. Dați bunuri pieritoare şi primiți bunuri nepieritoare".[256] De aici s-au format **operele de caritate creştină, care au schimbat mentalitatea şi comportamentul uman**, înscriind în calendarul sfințeniei numele acelora care din avuția şi bunurile lor au făcut părtaşi, salvându-i din nevoi pe foarte mulți din nenorociții sorții şi marginalizații lumii… Biserica însăşi s-a implicat în operele de caritate socială, instituționalizând filantropia spre a **transforma bunurile materiale în bunuri spirituale**.

[253] Comentar la Psalmul 48, P.G. 55, 234.
[254] ibidem.
[255] Omilia a VI-a la Cuvintele Evangheliei după Luca: "strica-voi jitnițele mele… şi despre lăcomie", VII, P.S.B. 17, p. 407
[256] *Omilia I*, III despre milostenie şi cele zece fecioare, P.G. 51, 261, după Pr. Prof. Ioan G. Coman, Creştinismul şi bunurile materiale, în rev. Studii Teologice, număr. 3–4/1949, p. 173.

Pe de altă parte, părinţii ascetici au considerat philargyria a fi cel mai mare adversar al "**rugăciunii curate**", fiindcă introduce în suflet grijile împătimitoare: "Iubirea de argint este închinarea la idoli, fiica necredinţei… Iubitorul de argint este batjocoritor al Evangheliei şi un apostat de bună voie… Cel care a biruit această patimă a tăiat legătura grijilor (care-l ţintuiau în această lume); cel care însă este legat de dânsa, nu va putea aduce niciodată lui Dumnezeu o rugăciune curată"[257], spune Sfântul Ioan Scărarul.

Din cele până aici tratate, putem concluziona că atunci când **scopul acţiunilor noastre trece de la egoismul închircit şi închistat în folosirea bunurilor materiale trecătoare şi nesigure, în dragoste faţă de Dumnezeu**, putem vorbi de o **schimbare radicală a tablei de valori**, în sensul că dragostea faţă de Dumnezeu fixează un **scop nou**, care rezidă în **supremaţia bunurilor spirituale şi veşnice**. Atunci din sufletul omenesc se degajă o **bucurie duhovnicească**, sub forma unei energii morale de a transforma bunurile materiale din scop în mijloace. Omul va dobândi atunci "gândul lui Hristos", şi va putea spune împreună cu Apostolul într-un entuziasm de regăsire a vieţii în Dumnezeu: "Dar cele ce-mi erau mie câştig, pe acestea le-am socotit întru Hristos pagubă… şi de dragul Lui m-am lăsat păgubit de toate şi le socotesc drept gunoaie pentru ca să-l câştig pe Hristos" (Filipeni 3, 7–8). Într-o astfel de situaţie, şi **acumularea de bunuri** va primi pentru omul dăruit dragostei lui Dumnezeu o altă interpretare. El va înţelege acum că tot ceea ce adună fără Hristos, risipeşte (Luca 11, 23), şi că toate bunurile lui se pot sfinţi cu binecuvântarea lui Dumnezeu (I Timotei 4, 4–5). Aceasta este împărăţia lui Dumnezeu, comoara de mare preţ "ascunsă în ţarină, pe care găsind-o un om a tăinuit-o şi de bucuria ei s-a dus şi toate câte avea le-a vândut şi a cumpărat ţarina" (Matei 13, 44). Altfel spus, fiii împărăţiei cu bucurie jertfesc totul, se leapădă de sine şi de toate bunurile pământene, trecătoare şi nesigure, având certitudinea bunurilor duhovniceşti, netrecătoare şi veşnice. Biserica s-a văzut mereu nevoită să arate fiilor ei nocivitatea acestei maladii spirituale.

6.3.7. Virtutea chibzuinţei în folosirea bunurilor materiale

Chibzuinţa este o virtute. Este în primul rând **virtutea discernământului**. Este ştiinţa sau arta de a folosi banii şi bunurile materiale, spre cele mai bune scopuri şi împliniri, pe care mulţi o identifică cu însăşi arta de a trăi sau de a o "duce bine", de a trăi demn şi decent. Este apoi **virtutea înfrânării,** vizând capacitatea de a-ţi găsi libertatea în buna chivernisire a bunurilor materiale prin stăpânirea de sine. Mulţi o cultivă ca o înclinaţie naturală. Unii, ca pe o necesitate a vieţii. Alţii, însă o neglijează complet, de aceea viaţa li se scurge în tensiune şi conflicte.

257 Cuvântul XVI, o.c.p. 332–333.

Ca virtute, chibzuința determină **economisirea** bunurilor materiale, ca mijlocul dintre cele două extreme care atentează la folosirea lor armonioasă: **risipa şi zgârcenia**.

Încă din antichitate se vorbea de datoria naturală a lui homo economicus de a-şi procura prin muncă bunurile necesare vieții.

Odată cu intrarea în circulație a banului ca simbol al valorii, în locul schimbului de marfă, i s-a acordat o atenție deosebită pe plan economico-social. Nu fără temei filosoful **Crantor din Cilicia** pune în circulație, cu trei secole înainte de Hristos, expresia definitorie banului: „**nervus rerum**”. Aşa cum nervul pune în mişcare întregul organism, tot astfel şi banul pune în mişcare toate domeniile activității umane: economie, cultură, civilizație, ştiință, artă, sport, religie, etc.

Pe lângă acest aspect necesar dinamismului vieții, apar şi abuzurile de tot felul, şi odată cu ele, nedreptățile sociale. Simptomul cel mai prăpăstios al decadenței şi dezordinii sociale este resimțit atunci când **totul se cumpără şi se vinde…**, **când viața însăşi devine marfă**. Atunci caracterele dispar, conştiințele se debusolează, iar persoana umană îşi pierde însuşirea specifică a comuniunii creatoare de valori, închizându-se în egoismul intereselor sale, de multe ori meschine. De aici se naşte revolta socială a celor nedreptățiți, care doresc să pună în mişcare balanța socială. În ce priveşte religia creştină, de pildă, începând cu Simon Magul, arghyrofilia a avut urmări dezastruoase şi chiar fatale, cum a fost cazul cu Anania şi Safira… E suficient apoi să ne gândim la faptul că Reforma lui Martin Luther „a explodat” atunci când Tetzel, în scopul achiziționării cât mai multor bani în vederea construirii catedralei Sfântul Petru din Roma, predica, şi oamenii credeau că „Îndată ce aurul (banul) sună în cutie, sufletul zboară spre cer”. Consecințele au fost dezastruoase: respectivul locaş de cult s-a construit prin puterea banului, dar Trupul lui Hristos s-a rupt prin înşelarea spiritului de arghyrofilie.

În timpurile moderne apare tot mai mult în uzanță termenul de **plutokratia**, adică **puterea bogăției**. La aceasta se raportează inevitabil şi philargyria. Nicolae Mărgineanu enumeră, după Spranger, şase categorii de valori: economice, sociale, politice, teoretice, estetice şi religioase. Prezența unui tip, bineînțeles nu exclude prezența celorlalte, ci doar le domină, fiind aşa-zisa lor axă de convergență… e de remarcat îndeosebi poziția tipului religios, căruia Spranger îi atribuie funcțiunea de armonizare a tuturor celorlalte într-o sinteză unitară, care defineşte poziția omul socotit ca unitate şi integrat în societate, față de Spiritul Absolut sau Divinitate. Atunci când această sinteză reuşeşte spiritul religios apare ca scopul final al vieții, față de care celelalte scopuri sau valori se află în raport de convergență. În acest mod, spiritul sau tipul religios devine axa de convergență a concepției noastre despre lume şi viață şi cheia de pătrundere şi exprimare a întregii noastre suprastructuri sociale şi spirituale.[258]

Pentru a stabili poziția moralei creştine față de valorile economice, se cuvine să arătăm mai întâi atitudinea ei față de proprietate. Va trebui să pornim de la precizarea făcută anterior,

prin care am arătat că Mântuitorul nu a combătut bunurile materiale în sine, ci atitudinea față de ele sau modul de a le folosi. Prin urmare rămâne valabilă şi în morala creştină concepția biblică potrivit căreia omul este în acelaşi timp administratorul bunurilor date lui de Dumnezeu, dar şi **proprietarul** lumii văzute prin poruncă divină. „Stăpâniți pământul" este porunca lui Dumnezeu. Iar porunca e sfântă şi dreaptă şi bună (Romani 7, 12). De aceea şi **proprietatea este sfântă**. Legile omeneşti care stabilesc dreptatea socială confirmă însă strădania de a da „fiecăruia ceea ce i se cuvine" (suum cuique tribuere). Adică ceea ce **este al său**, după dreptate.

Când omul posedă bunuri materiale trăieşte simțământul (feeling) de **libertate**, prin faptul că a scăpat de sub obsesia grijilor paralizante. Aceasta e în limbajul înțelepților antici, **αυτεξούσιον – stăpânire de sine**, stabilitatea ca libertate a siguranței care dă impuls şi putere vieții (termen sinonim cu eleutheria). În cazul în care simțul de proprietate nu devine înrobitor, grija față de posesia bunurilor materiale cedează în favoarea libertății folosinței lor. Evidența acesteia se manifestă numai atunci când nu te preocupă posesia, ci folosința. Când, de pildă, nu-ți numeri banii sau îi investeşti în lucruri de calitate, preocupat de acestea şi nu de ei. De pildă, când nu te interesează costul mesei la restaurant sau costul hainei pe care o cumperi, ci urmăreşti doar calitatea, atunci esti eliberat de grija posesiei. Paradoxul patimii constă în aceea că mulți având bani, se consideră săraci şi grija îi înrobeşte… **Autexusion** îți oferă puterea sufletească de a nu deznădăjdui atunci când falimentul te aruncă în pulberea pământului. Iar puterea sufletului de-a te ridica din prăbuşire este exprimată plastic de **Rudyard Kipling** ca o mare tărie de caracter: „De poți risca pe-o carte întreaga ta avere, / Şi tot ce-ai strâns în viață să pierzi într-un minut, /Şi-atunci, fără a scoate o vorbă de durere, Să-ncepi agoniseala cu calm de la-nceput; /…Al tău va fi pământul, cu bunurile-i toate. (*If*).

Discuția asupra philargyriei poate continua atunci când o referim la natura umană ce poartă în sine rănile păcatului. Simțurile pot deveni dominante, iar sub impulsul plăcerii ajung să întunece lumina minții. În acest caz omul nu mai este stăpânul adevărat al bunurilor, ci devine robul lor. Patimile care îi inundă ființa devin obsesia vieții, iar bunurile satisfacția momentană a patimii insațiabile. El pierde în acest caz pe autexusion, făcând să se împlinească cuvintele Mântuitorului, prin care ne previne că „cel ce păcătuieşte, devine rob păcatului" (Ioan 8, 34). Astfel, omul se depărtează de „adevărul care îl face liber" (Ioan 8, 32), căzând pradă propriei înşelări a simțurilor.

Pentru a nu fi înrobiți de bunuri, ci pentru a fi stăpânul lor, se cuvine ca ele să fie abordate „**sub specie aeternitatis**". Bunurile materiale sunt trecătoare ca şi viața însăşi care depinde de ele. Pentru acest motiv, trebuie căutate bunurile veşnice. Acestea sunt bunurile spirituale. Ele sunt nepieritoare ca şi comuniunea lui Dumnezeu în care îşi au ele izvorul.

De aici, îndemnul apostolic devenit regulă de aur în privința acumulării şi folosirii bunurilor materiale. Nici avariția, nici risipirea lor. Totul cu măsură până la necesarul firesc al vieții: dacă avem ce mânca şi cu ce ne îmbrăca vom fi îndestulați (I Timotei 6, 8).

---

[258] *Psihologia persoanei*, Cluj-Sibiu, 1944, p. 441.

Arătam mai înainte că banii la care se referă philargyria reprezintă un **simbol al valorii** necesar atât vieții individuale, cât şi vieții sociale. Utilizarea lor este imperios necesară în dinamismul **schimbului de valori**. Adică, în concret, nimeni nu poate mânca bani, nimeni nu se poate adăposti sub bani… dar cu banii îți poți procura cele necesare vieții materiale şi spirituale. Am văzut apoi că nici surplusul de valori materiale nu e rău în sine; el poate fi însă dăunător sau folositor vieții personale sau sociale în funcție de **modul de utilizare**… O țară, de pildă, poate fi cu atât mai prosperă cu cât are mai multe avuții şi cu cât va şti să le chivernisească mai bine…

Referindu-ne la puterea bogăției, de pe poziția moralei creştine remarcăm că prin procesul de secularizare, omul, depărtându-se tot mai mult de credință, **a răsturnat** (nu a "schimbat" ca înainte) **tabla de valori**. În această situație, omul nu mai vede viața desfăşurându-se "sub specie aeternitatis", ci va rămâne **la viața de aici şi de acum, unde el îşi este sieşi cel mai apropiat**. Îl interesează cu precădere viața lui pământeană, pe care o doreşte cât mai comodă şi îmbelşugată. Este preocupat apoi intens de soarta odraslelor, pe care vrea să-i ştie asigurați cu cele necesare şi prisositoare…

Putem spune că mai mult ca oricând omul şi-a îngustat instinctul social din el, trăind drama morală a unui **egoism familial**, pe care îl motivează însă în fața propriei conştiințe ca pe o datorie morală… El nu-şi dă seama că dincolo de datoria morală, egoismul familial îl împinge şi îl angajează într-o goană nebună după acumularea de bunuri şi croirea de situații privilegiate odraslelor sale, şi dacă se poate şi descendenților acestora, indiferent prin ce metode şi mijloace… Sub obsesia acestui egoism familial, care îi orbeşte sufletul, "pater familias" va fi ocrotitorul ei imoral şi antisocial, devenind, în funcție de situații şi împrejurări, agresiv, tiranic, linguşitor, viclean sau chiar dezamăgit şi învins… dar oricând gata să reintre în acțiune, comițând tot felul de conflicte şi nedreptăți sociale…

Dacă la această criză morală şi socială se mai adaugă şi crizele economice şi şomajul, prin creşterea numărului celor nevoiaşi în detrimentul celor filantropi, putem uşor înțelege că opera caritativă are de suferit… în această situație Bisericii îi rămâne rolul şi datoria de a acționa prin cuvânt şi faptă la organizarea operei filantropice, de samarinean milostiv" în lume. În acest caz, cu cât Biserica posedă mai multe bunuri materiale, cu atât opera sa caritativă va putea fi mai intensă şi mai diversificată. Iată încă o dovadă că bunurile materiale nu sunt rele în sine şi că modul lor de folosire filantropică împlineşte porunca lui Hristos de a fi milostiv, asemenea milostivirii lui Dumnezeu față de oameni.

În altă ordine de idei, se cuvine să ne referim la mentalitatea omului modern şi pentru a înțelege mai bine atitudinea lui pragmatică față de bunurile materiale. Omul modern angajat în multiple activități social-economice socoteşte că, cu cât posedă mai multe bunuri materiale, cu atât şi activitatea lui poate fi mai intensă. Aceasta nu este însă maladia philargyriei, ci aparține de dinamismul vieții în plină desfăşurare. Ea poate deveni însă şi patimă când se derulează pe un plan egoist. Dar poate fi şi filantropie, când este determinată de generozitate.

Patronii pot fi astfel atât egoişti şi răi cu subalternii, dar pot să şi aprecieze activitatea lor, fiind darnici şi binevoitori. Patronii pot apoi sponsoriza o mulţime de activităţi cultural-sociale, chiar şi acţiunile filantropice ale Bisericii.

Dar credinciosului de azi, pragmatic şi prevăzător, trăind în **nesiguranţă** şi sub imperiul existenţei tragice, îi place să fie chibzuit şi chivernisitor, adunând prin **economisire** "bani albi pentru zile negre"… Atât timp cât neprevăzutul îl urmăreşte la tot pasul, iar nesiguranţa social-economică este o dominantă a vieţii, **economisirea bunurilor materiale rămâne un fapt pozitiv**. Risipirea bunurilor urmată de cerşetorie este un eşec existenţial… Credinciosul modern apreciază că e mai bine să posezi al tău, decât să fii la dispoziţia şi la discreţia altora… Apar apoi stările de boală şi neputinţă, când producerea bunurilor scade odată cu scăderea puterii de muncă. Vine apoi şi retragerea din exercitarea activităţilor profesionale, odată cu vârsta…Toate acestea ne cer să fim prevăzători şi să ştim a ne chivernisi bunurile necesare vieţii. De altfel, dacă gândim bine, Mântuitorul a combătut nu numai grija exagerată ca pierdere a încrederii în providenţa divină, ci şi folosirea bunurilor prisositoare fără chibzuinţă, prin risipirea lor în tot felul de destrăbălări… Aşa cum Dascălii Bisericii puneau stigmatul nebuniei pe deliranta lăcomie în folosirea bunurilor materiale, la fel poate fi socotită şi **risipirea lor**. A folosi fără discernământ bunurile pe care le obţii prin trudă de multe ori istovitoare sau chiar prin înşelăciune şi furt, este mai mult decât nechibzuinţă… Pentru acest motiv, chibzuinţa şi prevederea, ca mamă a înţelepciunii, redau adevărata atitudine faţă de bunurile materiale ca raportare la **nevoile proprii privite în viitor**. Astfel apare **necesitatea economisirii bunurilor materiale**. Aceasta aduce siguranţa vieţii, nu prin prea multa abundenţă a bunurilor, nici prin prea multa preocupare în acumularea lor. Pe acest fundal poate apărea philargyria ca obsesie a îngrijorării şi ca patimă, în detrimentul economisirii fireşti, pe măsură să-ţi asigure traiul decent şi viaţa fără grija anxioasă şi depresivă a "zilei de mâine"… Nu decenţa vieţii o combate Mântuitorul, fiindcă actele de milostenie faţă de cei nevoiaşi au tocmai menirea de a le asigura acestora existenţa printr-un trai decent… Mântuitorul **combate grija fobică şi obsedantă care te îndepărtează de încrederea în Dumnezeu şi îţi sufocă viaţa sufletească, asemenea spinilor care opresc seminţei (cuvântul lui Dumnezeu) creşterea, dezvoltarea şi rodirea...**

Economisirea bunurilor îţi aduce în suflet siguranţa şi puterea de a străbate cu mai multă încredere şi hotărâre prin labirintul vieţii, oferindu-i acesteia un orizont deschis şi optimist. În funcţie, apoi, de buna chivernisire a bunurilor deţinute prin economisirea lor, credinciosul generos poate folosi parte din acestea şi pentru ajutorarea şi acoperirea nevoilor celor aflaţi în mai mare dificultate materială decât el…

6.4. LYPE

6.4.1. Lype ca simțământ uman

Omul este singura ființă care se întristează şi plânge. Grigore Alexandrescu, pentru a arăta marea durere a câinelui soldatului de a-şi conduce stăpânul până la groapă, spune că "din ochii lui pică lacrimi pe pământ"… La fel, Ştefan Augustin Doinaş, în celebra baladă "Mistrețul cu colți de argint", indică prevestirea morții "prințului din Levant" prin "pasărea neagră ce stă-n lună şi plânge". Omul este, însă, singura ființă care poate conştientiza şi aprofunda durerea şi neplăcerea, de aceea este singura ființă care plânge. Dar omul poate aborda şi simțământul bucuriei la intensitate superioară, exprimând-o, la fel ca şi pe tristețe, prin lacrimi. În acelaşi timp, omul poate aborda bucuria şi sub forma râsului, iar afectul îl poate transforma în sentimentul nobil al zâmbetului sau îi poate da coloratură intelectuală şi etică prin operele comice sau artistice, prin muzică şi dans…

Tristețea şi bucuria exprimate prin plâns sunt determinate de holotimia sau afectele primare ale sufletului omenesc; acestea fiind: **dorința, plăcerea, neplăcerea şi durerea**. Stoicii, plecând de la faptul că omul este ființă rațională, consideră că are datoria să folosească acest conducător al sufletului spre a elimina din el afectele considerate de ei "boli ale sufletului". Altfel spus, pentru ca omul să dobândească sănătatea care să ducă firea la perfecțiune, trebuie să elimine afectele ei. **Iar lype, ca durere irațională, era inclusă pe lista celor patru afecte mari, din care se formează şi celelalte**. Anulând însă afectele, stoicii vor stagna viața emotivă şi sentimentul sufletului omenesc, ceea ce, evident, nu se poate, fiindcă acestea există ca un datum al firii. Afectele pot fi însă educate, adică orientate prin rațiune spre valorile spirituale, ceea ce este cu totul altceva. Sufletul omenesc este asemenea unui instrument muzical ce poate interpreta o gamă armonică foarte variată. Nu este o substanță înghețată în sine însuşi. El trăieşte permanent în fluxul şi refluxul vieții sale raportată la viața din jurul său. El poate respinge sau poate accepta viața din jur, precum o poate şi modifica creator. Ca act creator, tristețea poate avea o intensă coloratură intelectuală şi etică. O găsim exprimată cu precădere în operele literare tragice. Dar pe lângă operele tragicilor greci, cu specificul lor legat de destin, întâlnim şi alte lucrări literare unde tristețea apare sub altă coloratură artistică. De pildă, în Tristele lui Ovidiu vedem aprins întreg lirismul nostalgic al despărțirii, armonizată cu palida speranță a revederii… Apoi, în baladele populare ale literaturii noastre, la tristețe participă întregul cosmos, nu pentru a o aprofunda cu nuanță fatalistă, ci pentru a-i da lumina şi viața specifică. La fel sunt şi doinele şi cântecele de jale în care sufletul şi-a revărsat toată amărăciunea într-o formă artistică eliberatoare… Chiar şi marşul funebru de la înmormântări nu are menirea de a irita sufletul, ci de a-i aduce prin muzică liniştea,

seninătatea şi resemnarea în faţa inevitabilului… La fel şi cântările de la înmormântare, prin tânguitul lor duios, nu ne lasă pradă decepţiei, ci folosesc acest prilej pentru a ne da de ştire că viaţa pământească este amăgitoare şi trecătoare, precum şi faptul că se cuvine ca oricând să fim pregătiţi pentru întâlnirea cu Judecătorul cel drept, spre a da socoteală de faptele noastre…

De aici reţinem că tristeţea, ca simţământ al sufletului omenesc nu trebuie văzută printre norii negri apăsători şi ceţoşi ai decepţiei şi dezolării, ci prin raza de lumină şi căldură a soarelui ce se află dincolo de ei… Când tristeţea alternează cu bucuria, atunci "melancolia se face vers". Astfel, **tristeţea viază întru frumos, devenind creatoare de valori**.

6.4.2. Lype ca psihoză

Am stabilit, contrar stoicilor, că lype este mai întâi un simţământ natural şi normal condiţiei umane. Ca orice emoţie, tristeţea şi plânsul, bucuria şi râsul sunt realităţi evidente ale sănătăţii sufleteşti. Dar, la fel ca în toate formele de manifestare ale sufletului omenesc, va trebui să avem în atenţie şi boala.

Tristeţea şi bucuria sunt provocate în mod obişnuit de **cauze exogene**, fără a purta pecetea patologicului. Oricine poate constata că despărţirea de cei dragi naşte un regret, lasă în suflet o durere, un gol. Invers, întâlnirea cu cei dragi este aşteptată cu entuziasm şi se concretizată prin comuniunea bucuriei. Când, însă, omul **conştientizează** că despărţirea de cei dragi este pentru totdeauna, regretul se intensifică, luând aspectul tristeţii însoţite de lacrimi. Iar când viaţa ta depinde de a celui ce te părăseşte, tristeţea se intensifică şi mai mult, primind amprenta dezolării, a decepţiei. Omul poate conştientiza despărţirea prin moartea unuia dintre cei dragi, ca fiind doar o despărţire vremelnică, temporară, în vederea unei reÎntâlniri veşnice şi fericite în comuniunea lui Dumnezeu. Atunci, sufletul nu mai este copleşit de tristeţe, ci aşteaptă întru nădejde revederea… Se poate conştientiza însă despărţirea şi sub unghiul viziunii pesimiste a vieţii, cum se întâmplă în cazul unor situaţii tragice, când moartea este privită chiar ca şi o "salvare"… în acest caz, regretul este atenuat de resemnare. La fel se întâmplă şi atunci când viaţa este privită prin prisma fatalităţii oarbe… Prin urmare, **tristeţea apare în funcţie de conştientizarea ei ca atitudine faţă de viaţă**. Aşa ne explicăm faptul că la unele triburi care cultivau o mentalitate pesimistă asupra vieţii, asistăm la o răsturnare a tablei de valori, în sensul că naşterea unei fiinţe era primită cu lacrimi de întristare, iar moartea cu cântece şi veselie…

Dar tristeţea, ca simţământ uman nu este impulsionată numai de regretul despărţirii. Pot fi şi alte cauze **exogene** care o activează. De pildă, pierderea averii, insuccesele profesionale, familiale, politice, ca şi toate celelalte insuccese, îţi lasă în suflet neîmplinirea cu golul tristeţii…

De la **Aristotel** şi până la începutul secolului XX domina axioma: "**Plângem, fiindcă suntem trişti şi râdem, deoarece suntem veseli**". De aceeaşi părere este şi celebrul **W.**

Wundt, care socoteşte că emoţia este provocată de sistemul cerebro-spinal. Diferit de această interpretare este cea a fiziologiei emoţiilor, având la bază sistemul neurovegetativ. **W. James** şi, independent de el, **Lange** au spus că "s**untem veseli fiindcă râdem şi suntem trişti deoarece plângem**". Determinarea neurovegetativă este evidentă atunci când constatăm că după o mâncare bună ne simţim mai plini de putere şi mai bine dispuşi, chiar dacă înainte am fost trişti. Pe de altă parte, o foame cruntă ne indispune, chiar dacă avem toate motivele să fim veseli. Mai târziu, **W. Cannon** va dezvolta influenţa pe care o are sistemul endocrin asupra emoţiilor, făcând demonstraţia "Înţelepciunii trupului", în sensul raţionalităţii inconştientului biologic pe care îl reprezintă sistemul neurovegetativ.[259]

Lype se poate prezenta grafic sub forma unei curbe. Ea urcă până la stadiul maxim, apoi coboară. Şi atunci viaţa reintră în dinamismul ei, făcând ca tristeţea să dispară, iar golul sufletesc să fie compensat de noile realităţi în care viaţa te angajează plenar. Când însă, lype **nu este curbă**, ci **zig-zag** abrupt, atunci sufletul omenesc este decompensat de disforia maladivă. Atunci apare patologicul tristeţii, sub forma depresiilor psihice, cu tot cortegiul lor de suferinţe. Acum intră în acţiune cauzele **endogene**, care rezidă în **îmbolnăvirea sistemului nervos vegetativ**. Acesta dirijează funcţiile vitale ale organismului, iar îmbolnăvirea lui se repercutează asupra emotivităţii. Uşor putem înţelege interdependenţa psihologică, privind fenomenul tristeţii, dacă ne gândim că atunci când cineva având sufletul întristat, nu poate nici să mănânce, fiindcă nervul parasimpatic care reglează digestia este perturbat de informaţia primită prin cortex. La fel în stările de superexcitaţie sau de hiperemotivitate, precum în faţa unui examen, a unei călătorii sau a unui eveniment care te implică în mod deosebit… Invers, situaţiile de bucurie se sfârşesc cu mese festive, unde muzica armonizează stările sufleteşti de bună dispoziţie cu gustul variat al bucatelor ce ţi se îmbie.

Lype a fost pusă în circulaţie ca psihoză de către psihiatrul **Emil Kraepelin**, profesor universitar la München, cercetător în domeniul psihologiei experimentale de largă recunoaştere internaţională. La începutul secolului XX lype va fi cunoscută în psihologia patologică sub numele de **psihoză maniaco-depresivă**.[260]

După cum îi spune numele, lype ca psihoză funcţionează sub două aspecte: mania şi depresia. Acestea se alternează în succesiune ciclică, încât numesc maladia ca fiind **ciclotimie**.

1. Mania reprezintă o excitare a sistemului neurovegetativ simpatic care acţionează sub forma exaltării afective, a emotivităţii. "Trăsătura proeminentă a maniacului este excitabilitatea, care se manifestă prin supraactivitate şi fugă de idei. Maniacul, pur şi simplu, nu poate sta liniştit, ci trebuie să facă ceva în fiecare clipă. Considerat la suprafaţă, el apare ca un om mulţumit de el însuşi, care socoteşte că totul e mare şi demn de luat în seamă şi care trece fără astâmpăr de la un lucru la altul. Reacţiile maniacului sunt excepţional de iuţi şi dacă nu ar fi cu totul lipsite de consistenţă, atunci ele ar da, indiscutabil, un mare randament. Din

[259] N. Mărgineanu, o.c.p. 98–99
[260] *Psychiatrie*, Leipzig, 1915

păcate însă, atenţia maniacului e lipsită de orice concentrare şi perseverenţă, fugind de la o impresie la alta, aşa încât din această cauză el ajunge să fie numai un mare agitat şi nu un muncitor asiduu şi cu folos. Conversaţia maniacului poate părea uneori incoerentă, din cauza fugii de la o idee la alta, dar ea păstrează totuşi contactul cu realitatea, nu însă cu judecarea ei emotivă… Procesele sale de gândire sunt atât de repezi încât el are o excepţională mâncărime de limbă, vorbeşte întruna, monopolizând conversaţia, în aşa fel încât într-un grup el devine şi caută să devină centrul de atenţie al tuturor".[261] **Dar în această bucurie exaltată lipseşte bunăstarea sufletească, adică gratificarea ce aduce liniştea, ca un simptom al sănătăţii spirituale**. Exaltarea rămâne decompensată, fiindcă nu este euforie, ci **disforie**. Căutare alarmantă a ceea ce nu găseşte. E o bună dispoziţie nemotivată şi angajată paradoxal în acţiuni cu finalităţi de multe ori sterile. **ţinând conştiinţa mereu în acţiune, îi macină întreg rezervorul energetic în forme explozive care îi risipesc întreaga lumină…**

Mania, ca psihoză, poate avea şi o formă hipomaniacală, care se schimbă uşor în **manie acută**. **Zig-zagul emoţional devine abrupt**. Forma acută poate fi precedată de **hipomanie** sau poate izbucni dintr-odată. Acum, "starea de euforie, exaltare şi bună dispoziţie se schimbă brusc, bolnavul devine foarte nervos, e cuprins de furie, e în stare să lovească şi să spargă. Judecata de valoare e subiectivă şi incoerentă uneori. Inteligenţa şi memoria rămân neatinse, deşi starea de exaltare îl face să vadă totul în roz. În crizele grave el trebuie păzit cu forţa. Interesant e că odată criza trecută, el revine la buna dispoziţie şi cere chiar scuze, dar vorbirea denotă în continuare fuga mare de idei. Mania **hiperacută** poate fi precedată de fazele anterioare, dar poate izbucni şi spontan. Bolnavul în această situaţie este cu totul dezorientat atât în timp şi spaţiu, cât şi în relaţiile cu semenii. Cazul necesită internarea".[262]

2. Depresia care alternează în timp **mania**, manifestă simptome emotive contrare acesteia. Ea este provocată de **sistemul nervos parasimpatic, care inhibă**. Ca şi mania, depresia poate avea simptomele **melancoliei simple**, poate fi apoi depresie **acută şi hiperacută**. În general, starea de melancolie sau depresiune simplă se defineşte printr-o greutate a gândului, vorbei şi faptei, precumpănind sentimentele de tristeţe, pesimism şi neîncredere în viaţă. Persoana are o faţă abătută şi obosită, cu cearcăne la ochi. Se plânge într-una că se simte prost, că nu reuşeşte nimic, că e cu totul lipsită de noroc şi că orice iniţiativă poartă stigmatul insuccesului. Socoteşte moartea o salvare, iar viaţa o povară apăsătoare. Vorbeşte încet, rar şi greoi. Înclină spre nemişcare şi lenevie, mulţumindu-se cu puţin, dar cu condiţia să fie lăsat în pace. Inteligenţa îi este nealterată, iar memoria intactă.[263]

3. Stările alternante. Datorită faptului că stările maniace epuizează energia, ele nu se pot stabiliza. Prin odihnă energia îşi revine. Stările depresive, însă, sufocă energia în sine, încât se permanentizează, devenind involutive.

261 N. Mărgineanu, o.c.p. 305.
262 ibidem, p. 306.
263 Ibidem, p. 306

După cum vedem, psihoza maniaco depresivă are cauză endogenă, care rezultă din **dereglarea raportului dintre sistemul nervos simpatic, care activează hedonia, şi cel parasimpatic, care inhibă şi aduce tristețea (opusă hedoniei)**. **Ea se exercită pe fondul emotivității şi nu al inteligenței. Zig-zagul abrupt energetic este stimulat sau stins pe cale hormonală de adrenalină. Emotivitatea declanşată de hipotalamus (diencefal) oscilează între bio-psiho-socio-hedonie în cazul maniei şi vago hedonie, în cazul depresiunii**.

Este interesant faptul că medicii antici denumeau temperamentul “**melancolic**” sub numele de “fiere (bilă) neagră” (**μέλαν + χόλος**). Fierea neagră existentă în organism, spuneau ei, face să apară **amărăciunea** sub forma mâniei ca ură ascunsă. Altfel spus, un om mânios este în acelaşi timp supărat şi necăjit, trist. Şi invers: un om supărat, trist şi necăjit poate deveni şi mânios. În acest sens vom semnala faptul că unii cercetători moderni în domeniul tristeții, precum **G. Dumas**, fac deosebirea dintre **tristețea pasivă**, însoțită de un sentiment de descurajare şi slăbiciune, şi **tristețea activă** în care subiectul se revoltă împotriva privațiunii ce îi este impusă, protestează, strigă, se lamentează.[264]

6.4.3. Lype în spiritualitatea creştină

Ca unul care a venit să ia firea omenească cu toate afectele ei, spre a o vindeca, tristețea apare şi în viața duhovnicească a Mântuitorului. De două ori s-a întristat şi a plâns Mântuitorul. Mai întâi s-a întristat şi a plâns viața oamenilor în urma dezastrului ce va urma asupra cetății sfinte, iar apoi la mormântul lui Lazăr, prietenul Său. Deşi, în atotştiința Sa nu-i era străin faptul că Lazăr va învia, Domnul dorea să-şi manifeste durerea sufletească ca omul care simte şi participă cu totală dăruire la viața celor din jurul Său. De o mare intensitate este tristețea lui Iisus în Ghetsimani. Anticipând confruntarea tiranică şi necruțătoare cu sălbăticia durerilor ce vor urma, lacrimile Lui, în rugăciunea către Tatăl, împreună cu sudorile, s-au prefăcut în picături de sânge ce se varsă pe pământ. În zbuciumul tristeții, care întrecea suportabilul, a cerut “să treacă paharul” acestei suferințe, dar nu după voia Lui, ci după voia Tatălui. Tristețea se transformă în acel moment în nădejdea mângâietoare şi în siguranța biruinței finale. Pe de altă parte, în acele clipe de deznodământ tragic, şi Apostolii “au adormit în întristare”. Le-a prezis, de altfel, învățătorul că “sufletul lor se va umplea de întristare”. Şi aşa a fost. Apostolul Petru s-a întristat adânc la cântatul cocoşului… Lacrimile lui au devenit însă supapa de siguranță a nădejdii. Şi Iuda s-a întristat până în cele mai adânci cute ale sufletului său pentru că a “vândut sânge nevinovat”. Din nefericire, lacrimile lui l-au aruncat în prăpastia deznădejdii din care nu s-a mai putut ridica la lumină…

[264] Paul Popescu Neveanu, o.c.p. 232

Mai târziu, Sfântul Apostol Pavel va da mărturia transformării întristării în bucuria Duhului Sfânt, aşa cum Mântuitorul le-a prevestit Sfinţilor Apostoli. Apostolul neamurilor scrie corintenilor: "…Acum mă bucur, nu pentru că v-aţi întristat, ci pentru că v-aţi **întristat spre pocăinţă**; căci **v-aţi întristat după Dumnezeu, ca să nu fiţi întru nimic păgubiţi de noi. Căci întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăinţă spre mântuire fără părere de rău, iar întristarea lumii aduce moartea**. Căci iată, însăşi aceasta, că v-aţi întristat după Dumnezeu, câtă sârguinţă v-a adus, ba încă şi dezvinovăţire şi mâhnire şi frică şi dorinţă şi râvnă şi ispăşire. V-aţi arătat întru totul a fi curaţi în acest lucru" (II Corinteni 7, 9–11).

De aici vedem că Apostolul face deosebirea dintre **întristarea după Dumnezeu, care aduce pocăinţa spre mântuire**, şi **întristarea lumii care aduce moartea**. De acum, "**Întristarea pentru Dumnezeu**" (η λύπη κατά θεον = tristitia secundum Deum) va intra ca o expresie cheie în viaţa creştină. Întristarea pentru Dumnezeu, generatoare a pocăinţei, se manifestă prin **zdrobirea inimii,** ca "**osândire de sine**" pentru păcatul săvârşit. De aici, va apare plânsul pentru păcat sau **penthosul**, care va face "carieră strălucită" în spiritualitatea creştină. Numai că penthosul este — după cum vom vedea — spre bucurie, nu spre deznădejde.

Pe de altă parte, deosebită de întristarea după Dumnezeu, este "**Întristarea lumii**". Aceasta este întristarea provocată de întregul cortegiu al păcatelor. Ea este spre moarte, fiindcă "răsplata păcatului este moartea" (Romani 6, 23).

Evagrie, cel care a introdus cei opt logismoi, în cap. 19 al Praktikos-ului său, defineşte pe lype ca fiind **στήρησις ηδονης** (lipsa plăcerii). Ea este, aşa cum am anticipat, consecinţa maniei. El spune în detaliu că "cel ce se fereşte de toate plăcerile lumeşti e o cetate de nepătruns pentru demonul tristeţii. Căci **tristeţea este lipsa unei plăceri, fie prezente, fie viitoare**. Şi nu se poate respinge un astfel de vrăjmaş dacă noi avem vreo înclinare pătimaşă pentru vreun lucru pământesc. Căci el aşează năvodul şi produce tristeţea exact în locul spre care vede că suntem atraşi cel mai mult".

Leacul tristeţii îl constituie suprimarea plăcerii şi a dorinţei, fiindcă tristeţea se naşte din dorinţa neîmplinită, iar dorinţa din amintirea unei plăceri trăite anterior. În tratatul "**Despre cele opt duhuri ale răutăţii**", **Evagrie** arată că "tristeţea apare atunci când omul nu-şi împlineşte pofta trupească; ori pofta e strâns legată de patimă. Cel care a învins pofta (dorinţa) a învins patimile, iar cel care a învins patimile a stăpânit tristeţea, dar cel care a fost răpus de plăcere nu va scăpa de lanţurile ei. Cel care iubeşte lumea va fi mereu trist. Cel care dispreţuieşte plăcerile lumii nu va fi tulburat de gândul tristeţii".[265]

Pe de altă parte, referindu-se la lype, Evagrie îi atribuie o funcţie pozitivă, raportată la plăcerea ce duce la păcat. Lipsa de măsură în aplicarea ei poate duce la deznădejdea ce ucide sufletul. În acest sens, Evagrie continuă, arătând că "simbolul lui lype este sălbăticiunea numită năpârcă, a cărei fire se arată prietenoasă, dar al cărui venin covârşeşte veninul celorlalte fiare,

[265] P.G. 79, 1156D şi 1157B-C – după Cristian Bădiliţă, o.c.p. 64-65.

iar dacă e primit fără măsură, omoară şi animalul însuşi".[266] Năpârcile cu care Sfântul Ioan Botezătorul aseamănă pe farisei şi pe saduchei sunt foarte derutante, spun comentatorii. Ele sunt ţinute în pântece de părinţi, iar când le vine timpul să se nască, spintecă pântecele care le-a protejat.[267] "Dar duhul acesta, care întristează pe oameni, scrie în continuare Evagrie, ştie să se facă şi pricinuitor de pocăinţă. De aceea, şi Sfântul Ioan Botezătorul îi numea pe cei ce erau stăpâniţi de duhul acesta şi alergau la Dumnezeu "pui de năpârci", zicând: "Cine v-a arătat vouă să fugiţi de mânia ce va să vie? Faceţi deci roade vrednice de pocăinţă…".[268]

Sfântul **Ioan Scărarul**, ca unul care a sintetizat întreaga învăţătură ascetică a părinţilor, urmând cuvintelor Eccleziastului, care socoteşte că "pentru orice lucru este o clipă prielnică şi vreme pentru orice îndeletnicire de sub cer… vreme este să plângi şi vreme să râzi; vreme este să te jeleşti şi vreme să dănţuieşti…" (3, 1–4), arată că "…există o vreme de întristare a inimii şi alta de bucurie duhovnicească".[269] Tristeţea, după Sfântul Ioan Scărarul, este o realitate prin care se exprimă durerea şi neplăcerea. De aceea, tristeţea sufocă aspiraţiile spre lumină ale sufletului omenesc: "…Precum aruncând mult rumeguş de lemn peste un foc, acesta se înăbuşă şi produce mult fum, tot astfel deseori şi întristarea cea peste măsură face sufletul posomorât şi întunecat, iar apa lacurilor o usucă".[270]

Sfântul Ioan Scărarul ia apoi atitudine şi faţă de păcatul tristeţii care duce la deznădejdea prin care pierdem comunicarea de iubire cu Dumnezeu. "Vârtejurile (mării înfuriate) — spune el — sunt deznădejdea care împresoară mintea, silindu-se a o cufunda în groapa disperării".[271] Oamenii care "petrec în locuri lipsite de mângâiere şi pricinuitoare de multe nevoinţe, au mereu de vecini demonul trândăviei şi al tristeţii".[272] „Există o deznădejde provenită din mulţimea păcatelor, din împovărarea conştiinţei şi dintr-o **nesuferită tristeţe**, pe care încercând-o sufletul ce s-a prea acoperit de răni şi s-a prea îngreunat, se îneacă în adâncul deznădejdii".[273]

În altă ordine de idei, Scărarul pune în discuţie şi întristarea pe care o putem aduce în sufletul semenilor, în diversele împrejurări ale vieţii. "Când ne stau în faţă rele pe care le putem ocoli, trebuie să le cântărim şi să alegem dintre ele pe cel mai puţin vătămător. Astfel, de multe ori, stând la rugăciune şi venind la noi oarecare fraţi, trebuie să alegem una din două: ori întrerupem rugăciunea sau, nerăspunzând nimic fratelui, să-l lăsăm să plece **întristat**.

---

266 Capete despre deosebirea patimilor, Filocalia I, p. 57-58.
267 Teoclitos Farmachides, Comentar asupra Sfintei Evanghelii după Matei, trad. rom. Râmnicul Vâlcii, 1931, p. 115.
268 Capete…, o.c.p. 58.
269 Scara XXVI, trad. cit. p. 426.
270 Scara 26, Migne P.G. 88, 1085 B, după studiul: Creştinul în faţa vieţii, în rev. M.B. 13 / 1956, p. 48.
271 Scara, 26, o.c.p. 409.
272 Idem, p. 412.
273 Ibidem, p. 426.

Dragostea este mai mare decât rugăciunea, pentru că pe când aceasta este numai o parte din virtute, aceea cuprinde în sine toate virtuțile”.[274]

Cuviosul Isaia Pustnicul, acel “**Înțelept între înțelepți**”, ne prezintă în Asketiconul său discernământul în alegerea şi cultivarea întristării pentru Dumnezeu, aducătoare de nădejde şi bucurie sufletului omenesc: “**Întristarea după Dumnezeu e bucurie dacă te afli în căile Lui**. Iar cel ce-ți zice: «unde vei merge, că nu este pocăință pentru tine?», acela e de la vrăjmaşul, care îndeamnă pe om să lase înfrânarea. Dimpotrivă, întristarea după Dumnezeu nu-şi pune nădejdea în om, ci zice: “**Nu te teme, mergi înainte, Dumnezeu ştie că omul este neputincios, şi-l întăreşte**”.[275]

Referindu-ne la întristarea pentru Dumnezeu, am arătat că aceasta este cunoscută în spiritualitatea creştină prin **zdrobirea inimii**, ca întristare pentru păcatul săvârşit, sub forma **osândirii de sine, aducătoare a pocăinței ca recunoaştere nu numai că am fost păcătos, ci că sunt păcătos**. În acest sens întristarea pentru Dumnezeu primeşte numele de **plâns pentru păcat**, adică **penthos**. Sfântul Grigorie al Nyssei spune că “penthos-ul este o dispoziție sufletească pricinuită de lipsa unui lucru dorit”.[276] Pentru trăitorii **creştini lucrul cel mai dorit este mântuirea**. “**Plânsul cel după Dumnezeu** – spune Sfântul Ioan Scărarul – **este întristarea sufletului şi îndurerarea inimii care pururea caută cu înfrigurare pe Cel după care însetează** (pe Dumnezeu); văzând că nu l-a găsit, se pune cu putere a-L urmări, jalnic tânguindu-se înapoia Lui. Sau încă: plânsul constituie **boldul cel de aur al sufletului**, care îl eliberează de pironirea pe lemnul **grijilor lumeşti** şi de orice împătimire şi care printr-o **cuvioasă întristare**, îl face să se îndrepte continuu spre supravegherea inimii”.[277]

Penthos-ul este întristarea pentru mântuirea pierdută de mine sau de alții. Asceții creştini nu plâng nici după părinți, nici după rude sau prieteni, nici după cele materiale, ci “plânsul sufletesc la rugăciune e iscat de următoarele gânduri: frica de judecată, conştiința păcătoşeniei, aducerea aminte de bunătățile lui Dumnezeu, meditația asupra morții, făgăduința lucrurilor viitoare.

Lacrimile omului trupesc în rugăciune sunt determinate de grija sărăciei lui, aducerea aminte de vrăjmaşi, purtarea de grijă pentru copii, suferința venită de la cel ce-l împilează, grija casei sale, aducerea aminte de morții săi şi alte lucruri asemănătoare. **Hărțuirea neîncetată a acestor gânduri sporeşte întristarea sa**, iar din întristare se nasc lacrimile. Pe de altă parte, plânsul omului duhovnicesc este produs de cu totul alte gânduri. Dintre acestea, amintim: uimirea în fața măreției lui Dumnezeu, mirarea înaintea adâncimii înțelepciunii sale, şi altele asemănătoare. Un astfel de plâns nu vine din cauza unei întristări, ci dintr-o bucurie intensă.[278]

---

274 Ibidem, p. 422.
275 Cuv. 16, (trad. rom.) Bacău, 1997, p. 87.
276 Despre Fericiri, 3, PSB, 29, p. 348.
277 Cuvântul VII, o.c.p. 243.
278 T. Spidlik, Spiritualitatea, vol. I, p. 234.

De aici, vedem că la început penthos-ul este cauzat de frică, iar apoi se transformă în dragoste față de Dumnezeu, prin plânsul arătat din iubire semenilor căzuți în păcate. Dacă la început penthos-ul este frică, el devine apoi **bucurie sfântă**.

Un ascet creştin sintetizează învățătura Părinților cu privire la **efectul curativ** al **penthos-ului**:

1. Penthos-ul alungă netulburat toate păcatele.[279]

2. Penthos-ul aduce mângâierea şi bucuria duhovnicească. El va fi numit **χαροποιον πένθος** (penthosul făcător de bucurie).[280]

3. "O față spălată de lacrimi — spune Sfântul Efrem Sirul — are o frumusețe nepieritoare".[281]

4. Penthos-ul este o **harismă** pe care Dumnezeu o dă numai celor ce se străduiesc.

Acelaşi Climax conchide că "**durerea profundă pentru păcatele** săvârşite a văzut (primit) **mângâierea**; iar **curăția inimii a primit iluminarea**. Această **iluminare** este o lucrare negrăită, ceva ce rațiunea percepe dar nu înțelege, ceva ce se vede de ochiul sufletului nu însă şi de către cel al trupului. **Mângâierea** este înviorarea sufletului îndurerat, care ca şi un prunc plânge şi în acelaşi timp **zâmbeşte vesel. Sprijinul** este reînnoirea sufletului, suportarea tristeții, **transformarea minunată a lacrimilor durerii în lacrimi lipsite de durere**. **Lacrimile** produse de gândul morții nasc teama; teama **naşte netemerea**: **netemerea naşte bucuria**; iar bucuria aceasta sfârşind — deşi ea este fără de sfârşit, răsare **floarea iubirii celei cuvioase**".[282]

6.4.4. Terapia tristeții

Când ne referim la terapia tristeții, vom face încă de la început precizarea că acțiunea terapeutică vizează întristarea cea după lume. Sfântul Ioan Damaschin ne spune scurt că "**Întristarea lumească e stinsă prin bucuria duhovnicească**".[283]

Din reflexiile făcute asupra penthos-ului, uşor ne dăm seama că tocmai "această întristare pentru Dumnezeu" transformă, converteşte plânsul întristării pentru păcat, în lacrimile bucuriei duhovniceşti. La această **iluminare duhovnicească** nu ajung decât cei ce se străduiesc să se curețe de păcatul şi patimile aducătoare de **tristețe a morții prin pierderea mântuirii şi să primească în suflet iubirea lui Hristos şi bucuria Duhului**, în măsură să însănătoşească viața sufletească prin mulțumirea de sine, ca gratificare sau bunăstare a sufletului. Această

279 Idem, p. 235.
280 Scara 7, o.c.p. 244.
281 Sermo asceticus, după T. Spidlik, o.c.p. 236.
282 Cuvântul VII, o.c.p. 255.
283 Cuvân minunat de suflet folositor despre virtuți şi păcate, Filocalia, vol IV, p. 192.

convertire a lacrimilor de întristare maladivă în penthos-ul creator al bucuriei duhovniceşti, constituie un leac eficient chiar şi în tratarea psihozei maniaco-depresivă la care ne-am referit. Dacă ne gândim la faptul că omul nu este doar fiinţă bio-psihică, ci şi socio-culturală şi religioasă, nu e greu să înţelegem efectul sugestiei asupra convertirii mentalităţii şi comportamentului uman. Dar noi nu ne referim la simpla sugestie prin cuvânt, ci la Cuvântul lui Dumnezeu, care este “viu şi lucrător”, “duh şi viaţă”, generator al credinţei celei vii. Prin lucrarea Duhului apar roadele iubirii (Galateni 5, 6), insuflând în viaţa oamenilor, “împărăţia lui Dumnezeu ca dreptate, bucurie şi pace în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17). Cei cu adevărat creştini, care au primit pe Hristos în viaţa lor, ca fii ai împărăţiei, au simţit şi mereu simt puterea înnoitoare a Duhului. Asemenea Apostolilor trişti, fricoşi şi descumpăniţi altădată, prin puterea Duhului, descurajarea şi tristeţea lor se transformă, se converteşte în entuziasm şi ideal. Cu bucurie sfântă au fost oricând gata să jertfească totul pentru El. Apostolii şi toţi cei ce i-au urmat, au putut constata că Dumnezeu nu ne dă un duh de tristeţe şi de teamă, ci “de putere, de dragoste, şi de luciditate” (II Timotei 1, 7). Iar acesta ni se împărtăşeşte prin harul rugăciunii. De aceea, în spitalele psihiatrice sunt şi biserici, iar duhovnicii experimentaţi colaborează eficient cu psihologii şi psihiatrii în depistarea şi terapia psihozelor, care aduc întristare sufletului omenesc, măcinându-i energia creatoare. Cuvintele Apostolului sunt încurajatoare şi girante pentru un optimism creator: “Bucuraţi-vă totdeauna în Domnul şi iarăşi zic bucuraţi-vă!… De nimic să nu vă îngrijoraţi, ci cererile voastre să fie arătate lui Dumnezeu prin rugăciune şi prin cerere cu mulţumire întru toate. Şi pacea lui Dumnezeu, care depăşeşte toată mintea, va păzi inimile voastre şi cugetele voastre în Hristos Iisus” (Filipeni 4, 4–7). **Această bucurie a lui Hristos** este leacul cu adevărat tainic pentru sufletul omenesc. **Ea izvoreşte din mormântul gol şi reprezintă puterea învierii**. Acest “medicament divin” a schimbat întristarea Apostolilor în bucuria sfântă pe care nimeni şi nimic nu a putut-o înlocui şi nimic nu o va putea lua de la ei. E marea făgăduinţă a lui Hristos şi marele dar al învierii Sale oferit sufletului omenesc aflat sub zodia tristă a păcatului şi a morţii (vezi: Ioan 16, 22–24; 33). Acest har al bucuriei duhovniceşti l-au verificat Apostolii atunci când au fost bătuţi cu pietre pentru mărturisirea învierii lui Hristos. “…Deci ei se duceau de la faţa sinedriului **bucurându-se** că pentru numele lui Iisus **s-au învrednicit** a fi batjocoriţi” (Fapte 5, 41). De aici, vedem că **datorită credinţei lor**, Apostolii, în loc să se întristeze, în loc să plângă şi să se văicărească, s-au bucurat că Domnul i-a învrednicit să fie batjocoriţi pentru misiunea lor sfântă. Această bucurie duhovnicească aduce totdeauna sufletului omenesc nebănuite puteri optimiste, ce nu-l lasă să cadă în tristeţea deznădejdii şi a învingerii. Apostolul îşi confesează propria experienţă a transformării durerii dezolante, în triumful sfintei bucurii. El arată, în concret că, “s-a făcut privelişte lumii şi îngerilor şi oamenilor… Până în ceasul de acum şi flămânzim şi însetăm şi suntem goi şi suntem pălmuiţi şi suntem pribegi… Ocărâţi fiind binecuvântăm; prigoniţi fiind, răbdăm; huliţi fiind, mângâiem. Am ajuns ca gunoiul lumii, lepădătura tuturor până acum” (I Corinteni 4, 9–13)… “Binecuvântat fie Dumnezeu…

Cel ce ne mângâie în tot necazul nostru, ca să putem mângâia şi noi pe cei ce sunt în tot necazul… Căci precum prisosesc patimile lui Hristos faţă de noi, aşa prisoseşte prin Hristos şi mângâierea noastră… căci ne-am socotit noi înşine osândiţi la moarte, **ca să nu ne încredem în noi, ci în Dumnezeu cel ce înviază morţii**" (II Corinteni 1, 3–9); "În toate pătimind necaz, dar nefiind striviţi, lipsiţi fiind, dar nu deznădăjduind, prigoniţi fiind, dar nu părăsiţi, doborâţi dar nu pierduţi, purtând totdeauna în trup omorârea Domnului Iisus, ca să se arate în trupul nostru. Căci pururea noi cei vii **suntem daţi spre moarte pentru Iisus, pentru ca şi viaţa lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor**" (II Corinteni 4, 8–11). Apostolul constată în final că "**În acestea toate biruim cu prisosinţă pentru Cel ce ne-a iubit pe noi**. Căci sunt încredinţat că nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici căpeteniile, nici puterile, nici cele de acum, nici cele viitoare, nici înălţimea, nici adâncul, nici altă făptură oarecare nu va putea să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este Iisus Hristos, Domnul nostru" (Romani 8, 37–39).

De aici rezultă limpede că această bucurie duhovnicească, sfântă şi tainică, reprezintă **puterea lui Dumnezeu** care nu ne lasă în întristare şi deznădejde, ci **ne oferă mereu puterea şi optimismul de a fi "mai mult decât biruitori". Această credinţă "care a biruit lumea" (I Ioan 5, 4) nu este mărturia unei persoane singulare**… E bucuria creştină pe care au simţit-o toţi aceia care, pătrunşi fiind de iubirea lui Hristos, au întâmpinat necazurile vieţii şi moartea, nu prin lacrimi de durere, ci prin entuziasmul încrederii în puterea lui Dumnezeu. Şi nu s-au înşelat. Dovadă e faptul că sângele lor a devenit sămânţa creştinismului, iar eroismul lor moral a făcut ca întristarea morţii să se transforme în bucuria învierii ce se înalţă de pe lespedea tăcută şi rece a mormintelor… La toate acestea se cuvine să adăugăm şi remediul mâniei care generează întristarea, recomandat de Evagrie. Se spune că atunci "când partea irascibilă e tulburată, poate fi liniştită de **psalmodiere** (cântarea psalmilor), **răbdare** şi **milostenie**, toate acestea la timpul cuvenit şi cu măsură".[284]

6.5. INVIDIA

Am văzut că în lista celor opt logismoi evagrieni a apărut modificarea în sensul că **lype** a fost înlocuită cu **invidia**. Nu s-a creat nici sminteală şi nici ripostă, considerându-se că şi invidia în cele din urmă este tot **întristare**. Nu cu privire la tine, ci la semen. **Întristarea pentru binele semenului**.

[284] Praktikos, 15, o.c.p. 61.

6.5.1. Definiţia invidiei şi direcţiile ei de acţiune

Derivat de la "in + video" – (a vedea împotriva, a vedea contra cuiva), invidia indică patima ascunsă în adâncul sufletului omenesc manifestată prin paradoxul de a te **bucura de răul aproapelui şi a te întrista de binele lui**.

Paradoxul patimii este dat de contradicţia persoanei umane ca intenţionalitate spre comuniune şi comunicare cu semenii, blocată în egoismul ei închis. De aici rezultă şi tensiunea dăunătoare vieţii spirituale a omului, de unde şi caracterul maladiv al invidiei.

Caracterul nociv al patimii rezultă din inversarea tablei de valori. Normal şi natural este să te "bucuri cu cel ce se bucură şi să plângi cu cel ce plânge" (Romani 12, 15). Inversând tabla de valori apare anormalitatea etică şi socială, cu întreg zbuciumul sufletesc ce constrânge viaţa personală raportată la cea socială, a comuniunii cu semenii.

Insanitatea morală a invidiei este dată de lipsa ei de motivaţie. Ea este ura lipsită de discernământ. Se vorbeşte în psihologie de ura normală şi patologică. "Ura, spune psihanalistul francez G. Robin este un sentiment natural şi normal, care nu începe să fie morbid decât atunci când se iveşte pe un teren deja atins din punct de vedere psihic".[285]

În perfidia sa, omul îşi ascunde răutatea. Invidia, însă, o demască. E una din patimile cele mai diabolice, structurată pe mândrie, ca luciferică dorinţă de afirmare egocentrică, în măsură să sfideze calităţile celui de lângă tine. E propulsată de cele mai multe ori de către kenodoxie, ca exacerbată dorinţă de afirmare personală fără discernământul propriei valori. Atrăgând după sine mânia nejustificată, face ca tensiunea antisocială să depăşească suportabilul şi astfel, degenerează în crimă. Cazul lui Cain şi Abel este concludent în acest sens.

Există **indignarea** ca manifestare a urii faţă de nedreptăţile comise de cineva. Aceasta este atitudinea justă de neacceptare a răului. Există şi o **teamă justă** ce se manifestă prin tristeţea faţă de binele aproapelui, care în fond nu îi este spre fericire, ci spre osândă. Aceasta este mai degrabă prevedere binevoitoare. Există şi întristare competitivă pentru binele aproapelui. Acesta este **emulaţia** ca angajament personal de imitaţie şi concurenţă, orientată după mijloacele juste de acţiune.

Nici **gelozia** nu poate fi confundată cu invidia**.** Gelozia are ca motiv păstrarea bunurilor proprii şi teama de a nu le pierde. Invidia este secătuită de orice motivaţie. E o ură "În zadar"(deşartă), vizând viaţa semenului care se bucură în mod firesc de bunurile lui şi de succesul vieţii.

Th. Ribot consideră invidia ca o **deviere a instinctului de proprietate**.[286] Am văzut că prin dereglarea acestui instinct, philargyria devine o patimă care întunecă mintea omului,

---

285 I. Popescu ,Sibiu, o.c.p. 167.

286 Essai sur les passions, p. 91 – după Constantin Pavel, Patimi dăunătoare vieţii omeneşti (Desfrânarea, Invidia şi Mânia), în rev. Mitropolia Moldovei şi Sucevei număr. 5–7 /1957 p. 437.

prin insaţiabilitatea acumulării bunurilor şi prin folosirea lor egoistă, **încât vede totdeauna cu ochi răi bunurile semenului şi implicit, pe posesorul lor**. **Sfântul Ioan Gură de Aur** arată că lăcomia după bunuri poate fi oarecum îmblânzită prin posesie, pe când invidia este acţiunea îndreptată împotriva posesiei altora şi, cu cât acesta posedă mai mult, cu atât şi **tensiunea provenită din aversiune** creşte mereu. În acelaşi fel **invidia leneşului** este deosebit de dăunătoare vieţii sociale, căci leneşul nu adună pentru sine, dar e capabil să acţioneze împotriva celui care îşi adună bunuri prin muncă.[287]

Invidia, ca ură ce mocneşte, devine o adevărată acţiune de denigrare a semenului, prin tot felul de defăimări, calomnii, intrigi, încât iritarea poate ajunge până la **paroxism**, spre a **degenera în crimă**, cum a fost cazul lui Cain şi Abel, a fraţilor lui Iosif, a lui Saul şi David, a fariseilor şi saducheilor împotriva Mântuitorului, etc.

Sfântul Ciprian arată că invidia este "rădăcina tuturor relelor, izvorul dezastrelor, sămânţa delictelor, cauza crimelor. De aici se ridică ura, de aici porneşte animozitatea. Invidia aprinde lăcomia… văzând pe altul mai bogat decât el. Invidia aţâţă ambiţia, când cineva află că altul s-a ridicat într-o funcţie mai înaltă. Ori de câte ori invidia orbeşte sufletele şi pune stăpânire pe tainiţele minţii, teama de Dumnezeu este dispreţuită, învăţătura lui Hristos este neglijată, ziua judecăţii este uitată. Trufia se umflă, sălbăticia îndârjeşte, perfidia unelteşte, nerăbdarea izbeşte, discordia înfurie, mânia clocoteşte… De aici se rupe lanţul păcii între cei mari, de aici este călcată în picioare dragostea frăţească…".[288] Spre deosebire de celelalte patimi care aduc oarecare satisfacere, **invidia aduce numai tulburare sufletului omenesc**, spune Sfântul Ciprian: "Cel cu sufletul bolnav de invidie nu găseşte nici o plăcere nici în mâncare, nici în băutură, mereu suspină, geme şi suferă… Celelalte rele au un sfârşit şi se termină odată cu consumarea lor. În adulter ticăloşia se încheie prin săvârşirea faptului, tâlharul ajunge la omucidere şi se opreşte aici… numai invidia nu are limită… cu cât cineva a avut un succes mai mare, cu atât invidiosul arde mai mult în flăcările propriei invidii".[289]

Mai mult ca oricare altă patimă, invidia, "pricinuieşte un rău personal celui stăpânit de ea. După cum rugina mănâncă fierul, tot aşa şi invidia roade sufletul celui invidios",[290] spune Sfântul Vasile cel Mare. Invidiosul se aseamănă cu fluturele, care, departe de a stinge lumina cu fâlfâitul aripilor sale, se arde el însuşi în ea. Invidiosul este propriul său călău, spune Sfântul Grigorie de Nazianz.[291] Aşa cum viermele roade lemnul în care s-a născut, tot astfel şi invidia roade sănătatea şi viaţa spirituală…

Mai periculoasă poate fi invidia atunci când se strecoară în sufletul prietenilor, deoarece ea conduce faptele spre mârşavul păcat al trădării prietenului care ţi-a încredinţat tainele

---

287 C. Pavel, Patimi dăunătoare…, cit p. 438
288 De zelo et livore, VI, P.L. 4, 667, P.S.B. 3, p. 498.
289 Idem, VII, p.498.
290 *Omilia XI – Despre invidie*, I, P. S. B., 17, p. 458.
291 Const. Pavel, o.c.p. 439

inimii sale. "Aşa cum mălura este boala grâului, tot aşa invidia este boala prieteniei",[292] spune Sfântul Vasile cel Mare spre a arăta că invidia se strecoară în comuniunea de iubire a prieteniei, spre a-i destrăma arhitectonica ei spirituală.

Mai departe, când invidia acţionează în direcţia **harului fratern**, pe care credinciosul l-a primit din partea lui Dumnezeu, atunci devine **păcat împotriva Duhului Sfânt**. Acest păcat îl săvârşeau adversarii Mântuitorului, când din invidie, îl acuză că face minuni cu puterea demonilor (Matei 12, 22–32).

La acestea adăugăm manifestarea invidiei în direcţia **calităţilor semenului şi chiar a acţiunilor** acestuia. **Invidiosul doreşte ,din mândrie, să fie deasupra tuturor şi nu suportă să fie depăşit**. De aici, revolta împotriva lui Dumnezeu că este nedrept, acordând diferit talanţii Săi, iar faţă de aproapele se manifestă sub forma aversiunii prin minimalizarea, atât a calităţilor, cât şi a faptelor lui meritorii… Acum invidia declanşează defăimările, calomniile şi tot felul de denigrări şi de injurii, împreunate cu **acţiunile de subminare şi blocare a activităţii menite să afirme personalitatea semenului.**

6.5.2. Originea invidiei

Toţi cei care au reflectat asupra patimii invidiei sunt de acord că **izvorul sau rădăcina ei este trufia sau chiar vanitatea**.[293] Mai precis, originea invidiei trebuie căutată în **aversiunea diavolului faţă de primul om aflat în graţia lui Dumnezeu, înaintea căderii în păcat**. "Ce poate fi mai pătrunzător decât această boală? se întreabă Sfântul Vasile cel Mare. Este distrugerea vieţii, ruină a firii, vrăjmaşă a darurilor dumnezeieşti, împotrivire faţă de Dumnezeu. Cine l-a pornit pe demon, începătorul răutăţii, la război împotriva oamenilor? Oare nu invidia? Prin invidie demonul s-a arătat pe faţă luptător împotriva lui Dumnezeu; s-a mâniat pe Dumnezeu din pricina marilor daruri date de Dumnezeu omului; şi pentru că n-a putut să se răzbune pe Dumnezeu, s-a răzbunat pe om".[294]

Având originea în mândrie, invidia ia forma **egoismului sălbatic**, ce depăşeşte orice hotar al dreptei raţiuni… Invidia dintre orgolii este dezastruoasă. Face ravagii… Sar scântei… Proliferează în întristare şi mânie criminală…

Psihanalişti sunt de părere că originea invidiei trebuie căutată în **sentimentul de ură ce apare în inima copilului prin "complexul familial"**. Naşterea unui copil oferă concentrarea afecţiunii părinţilor asupra lui şi provoacă un dezechilibru prin carenţă în raporturile afective

[292] Idem, IV, p. 462.
[293] Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxă*, continuare şi dezbateri – trad. Prof. Ion Diaconescu şi Prof. Nicolae Ionescu, Bucureşti, 2001, p. 69.
[294] *Omilia XI-a*, despre invidie III, P.S.B. 17, p. 459.v

dintre părinți și ceilalți copii, existente până atunci. Ei văd în noul născut un intrus care sustrage o bună parte din iubirea pământească ce se revărsa până atunci asupra lor.[295]

Apoi, din "ciocnirea" tendințelor afective dintre frați și surori se va forma **Complexul Cain** ca rivalitate fraternă. "**Frații se nasc rivali**", spun psihanaliștii, prin dorința lor de a acapara cât mai multă afecțiune din partea părinților. În mod normal, această ostilitate inițială se va transforma prin sublimare în iubirea dintre ei. În caz contrar, lupta dintre frați continuă toată viața.[296]

Pe de altă parte, originea invidiei trebuie căutată și în **defectuoasa educație ce i se face copilului**, mai întâi în familie, iar apoi în societate. Aceasta rezidă în prețuirea exagerată a unuia dintre copii, de către părinți, față de ceilalți copii. În sufletul acestora se va naște invidia, "**marea generatoare a urii**". De teama părinților, invidia va fi la început refulată. Mai târziu se va manifesta ca o bizară exteriorizare afectivă față de oameni, față de autoritatea de stat, de legi și chiar față de Dumnezeu. De aici, din această imprudentă educație, se va naște întreg cortegiul carențelor de caracter, culminând cu delictele și cu crima. Prin afecțiunea exagerată și unilaterală arătată unui copil, se creează **complexul de inferioritate** în sufletul celuilalt. Iar sub impulsul nedreptății ce consideră că i se face, în sufletul lui se naște invidia, ca un focar ce va întreține **ura fraternă**. Pe de altă parte, "**copii cei mai răzgâiați** sunt cei mai **porniți în ură**, deoarece tendințele lor lăsate în voia soartei nu mai acceptă nici o limită pe care o forțează cu atât mai imperios, cu cât au fost lăsate să-și dea frâu liber", spune un psihanalist.[297]

Pe de altă parte, se caută și asocierea originii **somatice** a invidiei, medicii constatând la cei invidioși o intoxicație generală, provenită dintr-o insuficiență hepatică. Pentru aceasta invidiosul prezintă o stare de slăbire, anemie, tulburări intestinale, față subicterică, dezechilibru emotiv etc.[298] Predomină totuși cauza psihică a **amorului propriu frustrat**, a complexului de inferioritate provenit din cauza unor neîmpliniri. Sau mai precis, invidia își are rădăcina și izvorul în **firea omenească ce poartă în sine rănile păcatului**. De aici pornește tulburătoarea **contradicție cu sine însuși**, **cu semenii, cu societatea**…

6.5.3. Paradoxul și fenomenologia invidiei

Paradoxul invidiei trebuie căutat în lipsa de discernământ atunci când se fac **judecăți de valoare**. În general, judecățile de valoare nu stagnează, ci dinamizează activitatea creatoare a omului. **Succesul aproapelui trebuie să stimuleze interesul, imitația și emulația**. În

295 I. Popesc, Sibiu, o.c.p. 163.
296 Idem, p. 81.
297 Gilbert Robin, *Les haines familiales*, Paris, 1930 – după I. Popescu – Sibiu, o.c.p. 162–163.
298 Const. Pavel, o.c.p. 439.

cazul invidiei apare paradoxul. Toate acestea stagnează, şi în locul lor apare întristarea generatoare de mânie şi ură, concretizată în defăimări, subminări şi în cea mai sălbatică formă: crima. Cain, bunăoară, a devenit la un moment dat mâhnit şi invidios că Dumnezeu a primit jertfa lui Abel. Invidia lui a generat ura criminală... Dacă el ar fi făcut o judecată de valoare ar fi apreciat jertfa mai bună adusă de fratele său, şi ar fi depus stăruinţă să-l şi întreacă… Fratele fiului risipitor, apoi, dacă ar fi făcut o judecată de valoare, s-ar fi bucurat împreună cu părintele său că fratele său mai mic "mort a fost şi a înviat"… în loc să se întristeze şi să se tulbure de venirea fratelui său şi de primirea ce i s-a făcut, din iubire fraternă ar fi avut el iniţiativa bunei primiri şi s-ar fi bucurat mai mult decât ceilalţi comeseni. În fond, fratele mai mic nu i-a făcut nici un rău şi nici o nedreptate. Şi-a cerut doar partea de avere ce i se cuvenea… Revenind, nu a cerut o nouă împărţire a averii, nici egalitatea în drepturi cu fratele său, ci un mijloc de a trăi potrivit vinovăţiei sale… Vedem de aici cum paradoxul invidiei, prin răsturnarea tablei de valori, aduce tot felul de neînţelegeri şi conflicte sociale.

Sfântul Ciprian arată că paradoxul invidiei este dat de dorinţa "de a transforma în rău binele propriu altuia, de a fi chinuit de prosperitatea celor mai norocoşi, de a-şi face sieşi necaz din gloria altora, de a-şi simţi inima sfâşiată ca de cârligele călăului, de a face din propriile lui gânduri şi simţiri un fel de instrument de tortură care să-i sfâşie inima, care să-l chinuie în toate măruntaiele".[299]

Sfântul Vasile cel Mare arată că leacul însăşi al invidiei este paradoxal. Cel stăpânit de această patimă, pătruns de perfidie, "aşteaptă o singură uşurare a bolii lui: **să vadă căderea unuia din cei invidiaţi**. Ura i se termină numai când vede pe cel invidiat nefericit din fericit cum era; când vede ajuns vrednic de milă pe cel admirat de toată lumea. Numai atunci se împacă cu el, numai atunci îi este prieten, când îl vede lăcrimând, când îl vede jelind. **Nu se bucură cu cel vesel, dar plânge cu cel îndurerat**. Înl căinează că i s-a schimbat soarta, că a căzut într-o stare atât de jalnică; ridică în slava cerului, prin cuvinte, starea lui fericită de mai înainte, nu din dragoste de om, nici din simpatie, ci pentru a-i face şi mai grea nenorocirea. Pe copil îl laudă după ce a murit şi-l slăveşte cu nenumărate elogii, că era frumos la chip, că era deştept, că era destoinic în toate; dacă însă ar trăi, n-ar întrebuinţa un limbaj atât de elogios. Dacă vede, însă, că şi alţii îl încarcă cu laude, se schimbă iarăşi şi pizmuieşte pe cel mort. Invidiosul admiră bogăţia altuia după ce a pierdut-o; laudă şi ridică în slava cerului frumuseţea, vigoarea şi sănătatea cuiva după ce s-a îmbolnăvit. Şi pe scurt, invidiosul este **duşman al celor prezente, dar prieten al celor pierdute**".[300]

Caracterul paradoxal al invidiei rezultă şi din aceea că ea cu nimic nu poate fi îmblânzită. Marele capadocian arată în continuare că "invidia este un fel de duşmănie care se poate înlătura cu foarte mare greutate. Pe scurt, **binefacerile îmblânzesc pe duşman; pe invidios însă, şi pe răutăcios, binefacerea făcută lui îl întărâtă şi mai mult**. Şi cu cât îi faci mai mult bine,

299 O.c. VII, p. 498.
300 O.c. II, p. 459.

cu atât se revoltă mai mult, se supără şi se arată mai nemulțumit. **Şi este mai mare durerea pricinuită de faptul că binefăcătorul are putință să-i facă bine, decât mulțumirea de pe urma binefacerilor primite. Pe care fiară n-o depăşesc invidioşii prin răutatea lor? Pe care animal neîmblânzit nu-l întrec în sălbăticie?** Câinii se îmblânzesc dacă le dai să mănânce; leii se domesticesc dacă sunt îngrijiți; invidioşii însă se sălbăticesc şi mai mult dacă sunt îngrijiți".[301]

Pe de altă parte, **Părinții Bisericii** au insistat asupra **nocivității invidiei**, demascând modul în care apare în viața oamenilor, **caricaturizându-le chiar şi fizionomia**. Acelaşi capadocian arată că "invidioşii se cunosc oarecum după față. Privirea le este uscată şi lipsită de strălucire, obrazul posomorât, sprâncenele încruntate, sufletul turbat de patimă, fără putință de a judeca adevărat lucrurile… Dacă se întâmplă să greşească cineva cu ceva, cum e cazul multora din faptele oamenilor, apoi această greşeală o fac cunoscută cu intenția de a caracteriza prin ea pe cel care a săvârşit-o, ca şi caricaturiştii care fac portretele celor pictați luând ca o caracteristică generală nasul lor strâmb sau o cicatrice sau vreo schilodeală provenită fie din naştere, fie de pe urma vreunei boli. Invidioşii sunt destoinici în a batjocori faptele vrednice de laudă prin răstălmăcirea dată lor, sunt destoinici în a calomnia virtutea, înfățişând-o drept un viciu învecinat cu ea. Pe cel curajos îl numeşte obraznic, iar pe cel cuminte şi înfrânat, nesimțitor; pe cel drept îl numesc om fără inimă, iar pe cel chibzuit, viclean. Pe cel mărinimos îl bârfesc ca pe un om de prost gust, iar pe cel cu inima largă, ca pe un risipitor; şi, dimpotrivă, pe cel econom îl numesc zgârcit. Pe scurt, invidiosul nu se sfieşte să dea oricărui fel de virtute numele viciului potrivnic virtuții".[302]

În sfârşit, un alt paradox al invidiei este acela că, aşa cum spune Sfântul **Ioan Gură de Aur**, "**cel invidios vrând să-l piardă pe altul, se pierde pe sine însuşi**".[303] Exemplu în acest sens îl oferă Aman, din cartea Estera, pornit împotriva lui Mardocheu iudeul, fără nici un motiv, doar din invidie față de cinstea la care a ajuns acesta în fața împăratului său. Încântat la culme de gloria sa, la un moment dat, Aman exclamă: "Dar toate acestea nu mă mulțumesc câtă vreme văd pe iudeul Mardocheu stând la poarta domnească" (Estera 5, 13). Până la urmă, în spânzurătoarea pregătită pentru Mardocheu cade victimă invidiosul Aman…

6.5.4. Terapia invidiei

În terapia invidiei ne conduce Sfântul Tihon din Zadonsk. El porneşte de la constatarea că **rădăcina invidiei este trufia**. Fericitul Augustin spunea scurt: "**Dacă invidia este fiica**

[301] O.c. III, p. 461.
[302] O.c. V, p. 463-464.
[303] *Omilia 55 la Evanghelia după Ioan*, apud Sfântul Tihon din Zadonsk, Despre păcat, (Despre adevăratul creştinism) trad. Adrian şi Xenia Tănăsescu – Vlas, Bucureşti, 2000, p. 245.

trufiei, omoar-o pe mamă, şi fiica ei va muri".[304] Sfântul Tihon insistă asupra înfrângerii patimii prin virtute, arătând că antidotul mândriei şi implicit al invidiei este **smerenia**. "Rădăcina şi începutul zavistiei este trufia, căci trufaşul, voind să se înalţe deasupra celorlalţi, nu poate răbda să fie cineva la aceiaşi măsură cu sine sau chiar mai sporit şi, ca atare, este nemulţumit de înălţarea aceluia; iar cel smerit nu poate pizmui, fiindcă îşi vede şi îşi recunoaşte neputinţa, iar pe ceilalţi îi socoteşte mai vrednici decât el însuşi – drept aceea nici nu este nemulţumit pentru darurile lor".[305] De altfel, cel ce se deprinde cu smerenia dobândeşte acea **luciditate a minţii de a putea să judece după dreptate**, apreciind nu numai meritele tale, ci recunoscând şi meritele altuia; nu numai calităţile tale, ci şi capacitatea celui de lângă tine. Nu urmărind poziţii sus puse din orgoliu, ambiţie sau interese meschine, ci după dreptate "a da fiecăruia ceea ce i se cuvine".

În al doilea rând, Sfântul Tihon ne învaţă "să ne deprindem cu **iubirea aproapelui, şi atunci invidia se va ofili, căci "dragostea nu pizmuieşte"**, spune Apostolul (I Corinteni 13, 4). Şi chiar dacă săgeata acesta ucigătoare va mai lovi în inimă, omul se va împotrivi ei prin duhul iubirii, îndemnându-se, chiar împotriva voii sale, să dea mulţumire lui Dumnezeu pentru buna sporire a aproapelui şi astfel se tămăduieşte tot răul lăuntric şi, cum se spune, cui pe cui se scoate. Se cade să ne silim la tot binele, făcând nu voia inimii noastre rele, ci precum cer credinţa şi conştiinţa creştinească, căci "numai cei ce se silesc pun mâna pe împărăţia cerurilor" (Matei 11, 12). Aşa să ne împotrivim răutăţii şi răzbunării, cârtirii şi hulirii şi celorlalte patimi, silindu-se la răbdare şi la toată evlavia. Aceasta va fi greu la început, dar lesne mai apoi, cu ajutorul lui Dumnezeu".[306]

Un alt antidot spiritual al invidiei este "**ridicarea cu mintea deasupra celor omeneşti şi aţintirea privirii la binele real, la ceea ce merită să fie lăudat**. Atunci niciodată nu vei socoti vrednic de fericit şi de invidiat vreunul din lucrurile cele pământeşti şi trecătoare",[307] spune Sfântul Vasile cel Mare. Întărind această idee, Sfântul Tihon arată că se cuvine "să credem, fără a ne îndoi de fel, că în lumea aceasta nu este nici un lucru mare şi vrednic de minunare şi **nu este adevărată fericirea afară de cea veşnică şi cerească**. Iar de vom cugeta aşa, invidia va slăbi şi va rămâne nelucrătoare, pentru că **aceasta se naşte din bunăstarea aproapelui; dar dacă nu vom socoti bunăstarea vremelnică** (adică cinstirea, bogăţia şi celelalte) **drept bunăstare adevărată, nu vom mai fi invidioşi pentru aceste lucruri**: aşadar, dacă vom dispreţui cele pământeşti şi vom căuta cele cereşti, nu vom pizmui pe nimeni pentru cinstirile şi laudele de care se bucură, pentru bogăţiile, pentru neamul ales, căci vom dori cele neasemuit mai bune".[308]

---

304 Idem, p. 245.
305 Idem, p. 243.
306 Ibidem, p. 245-246.
307 O.c., V, p. 465.
308 O.c.p. 246.

6.6. ORGE

Am văzut că invidia pornită din mândrie reprezintă o întristare sufletească maladivă ce-şi are originea în interiorul sufletului. Ea devine însă o forţă violentă îndreptată în afară atunci când este stimulată de mânia ce vine din exterior. Această simbioză maladivă se concretizează în ura care generează crima.

Vom putea înțelege mai bine acest proces sufletesc maladiv, luând mai amănunțit în discuție patima mâniei.

6.6.1. Noțiunea

Mânia ca înflăcărare irațională a sufletului omenesc reprezintă starea de supărare exacerbată, sinonimă şi omonimă cu **μανία** (nebunia). Sfântul Vasile cel Mare spune scurt şi precis: "**mânia este o nebunie de scurtă durată**".[309] Dat fiind caracterul diversificat al mâniei, marele capadocian propune doi termeni de exprimare a ei: **θυμός** Ίi **οργή.** Thymos "este un fel de aprindere şi o pornire iute a pasiunii"; orge "este durerea stăruitoare, o pornire continuă pentru a răsplăti cu rău pe cei care te-au nedreptățit, sufletul dorind puternic să se răzbune". "Trebuie să se ştie — precizează acelaşi capadocian — că oamenii păcătuiesc în amândouă aceste stări sufleteşti; sau se poartă cu furie şi fără de judecată împotriva celor ce i-au mâniat sau uneltesc cu viclenie şi pe ascuns împotriva celor ce i-au supărat".[310]

Pentru a ne lămuri mai bine asupra patimii mâniei, se cuvine să lămurim mai în detaliu aceste două noțiuni.

1. θυμός derivă de la sanscritul "**dhumas**" corespunzător latinescului "**fumus**" (fum). Thymos este mânia care în pieptul oricui urcă precum fumul (Iliada XVIII, 10). Fumul este "foc în piept" este să săgeata care în jurul inimii se încinge şi fierbe, când îi este sete de răzbunare… Thymos-ul are şi sensul de impetuozitate, înflăcărare, elan vital. El desemnează şi curajul, dar nu curaj rece, intelectualizat, ci cel care purcede din furie, din dorința de a ucide. În acest caz, thymos este sinonim cu oragé.[311] La Pythagora, thymos avea înțelesul de suflu cu sediul în inimă.[312] Luând termenul de la Pythagoras, Platon i-a acordat spații mai largi, aprofundând în detaliu înțelesurile lui. "Trei părți — spune Platon, intră în alcătuirea

---

309 *Omilia X-a, împotriva celor ce se mânie*, P.S.B. 17, 449.

310 Idem, p. 456.

311 Felix Buffiere, miturile lui Homer în gândirea gracă, trad. Gh. Ceauşescu, Bucureşti, 1978, p. 212-213.

312 Mihai Nasta, Notre la Pythagoras, Filocalia gracă până la platon, vol. II, Bucureşti, 1979, p. 148, 96.

fiecărui suflet; două între ele cu chip de cal, iar cea de a treia întruchipează pe vizitiu (ηνίκος). Despre cai spunem că unul este bun: αγαθσς ιππος, nu şi celălalt… Se cuvine acum să spunem care anume este virtutea celui bun şi care e viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de un soi mai bun are statura dreaptă, trupul bine legat, grumazul falnic, botul arcuit, ochi negri, iar culoarea lui e albă. E dornic de onoruri, dar totdeauna cumpătat şi ruşinos; iubeşte părerea cea adevărată. Când îl mâni, biciul nu-şi are rostul, pentru că ascultă numai de îndemn şi vorbă. Celălalt cal, dimpotrivă e şui şi greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul ţeapăn, cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot e negru, ochii aburii şi injectaţi cu sânge; e nesăţios şi îngâmfat; urechile le are împăroşate şi abia de mai aude; şi doar cu lovitura de bici şi îmboldiri ce îl mai poţi mâna…” (Phaidros, 253 d-e). Într-un alt dialog, Platon revine asupra celor trei componente ale sufletului, precum şi a raportului dintre ele: “…Nu fără temei — am spus eu — vom socoti că aceste aspecte sunt două, distincte şi deosebite una de cealaltă. Partea prin care se judecă o numim partea raţională a sufletului; pe când partea prin care el iubeşte, flămânzeşte, e însetat şi celelalte pofte, o numim iraţională şi aparentă… Dar ceea ce ţine de aspectul pasional, de capacitatea de a ne mânia, oare nu reprezintă o a treia parte sau ea ar fi de aceeaşi natură cu vreuna din celelalte două, şi cu care anume?… Poate că este de aceeaşi natură cu partea aparentă” (scil. iraţională) (Republica, 439 d-e). După cum vedem, partea raţională sufletului raţională este **νους**. Partea iraţională a sufletului are două aspecte: **θυμος** – ca **sediu al pasiunilor**; şi **επιθυμία** ca **sediu al poftelor**. Thymos este pasiunea generoasă, care oferă omului puterea de a-şi ţine firea în pericole şi necazuri. Sub pecetea părţii raţionale**, θυμος** se transformă în **ανδρεία**, virtutea curajului.

2. οργή este **partea irascibilă a sufletului ce nu uită răul, ci manifestă tendinţe de răzbunare ce merg până la crimă.**

Am arătat deja că orge este impetuozitatea, sălbăticia şi agresivitatea, ca pierdere a raţiunii în funcţionalitatea **instinctului de atac**. Cei vechi socoteau că dereglarea instinctului firesc de apărare este frica exagerată, spaima, groaza, iar dereglarea instinctului de atac este mânia, furia turbată ce conduce spre crimă. Acestea erau considerate a fi cele două forme ale **nebuniei**.

În mod normal, frica şi mânia, ca tendinţe bio-psiho-sociale, acţionează armonic, ca ramuri ale vieţii. S. Freud le-a şi numit **instincte ale vieţii.** În mod normal “dacă pericolul nu este prea mare, atunci fugim din faţa lui şi îl ocolim. Dacă el este mai mic şi poate fi învins, atunci angajăm agresivitatea pentru a-l învinge”.[313]

Când teama ca instinct iraţional este condusă de raţiune, ea se va orienta axiologic spre **virtutea prevederii, care este mama înţelepciunii**. Fără raţiune instinctul de apărare se degradează până la nebunia fricii. Acum înţelegem mai bine cuvintele Scripturii Sfinte care ne învaţă că “frica de Dumnezeu este începutul înţelepciunii” (Pilde 1, 7). E **frica cea sfântă** prin care se intră în comuniune cu Dumnezeu, spre a-L recunoaşte Stăpânul vieţii noastre. Şi

313 N. Mărgineranu, o.c.p. 84.

astfel, să ne formăm convingerea că viaţa şi moartea depind numai de El. Nu e prudenţa calculată, ci înţelepciunea care mereu ne conduce spre viaţa divină, deschizându-ne perspectivele vieţii duhovniceşti şi a desăvârşirii în Dumnezeu.

Revenind însă la patima fricii, vom remarca realitatea concretă că conflictele ţin de viaţă. Nu pot fi ocolite, dar pot fi învinse. În acest caz viaţa se oţeleşte şi se dinamizează. Dacă suntem învinşi de ele, apare tensiunea antisocială. Psihanaliza pune nebunia pe seama refulărilor sexuale. Acum, când ne aflăm sub dominaţia angoasei existenţiale, izvorul principal al nebuniei este **anxietatea**, ce degenerează în **masochism** şi, în acelaşi timp **sadismul** cauzat de mânia agresivă. La rândul său, sadismul devine izvorul **crimei**, iar masochismul, izvorul **autocrimei**. Pe lângă aceste forme ale mâniei, înţelepţii antici, precum **Aristotel**, vorbeşte de o **mânie a omului asupra sa însăşi, care duce la sinucidere** (EN 1138 a 10).

Există o **conjugare armonioasă cu lumea şi alta dezarmonioasă**. Prima creează atracţia, plăcerea şi tandreţea. Dezarmonia atrage după sine repulsia, neplăcerea şi ura. De aici vedem că anxietatea şi agresivitatea vin şi din partea patologiei sociale, ca frustrare, ca valenţe negative care pun în discuţie adaptarea, conservarea şi dezvoltarea fiinţei umane în lume.[314]

Dacă cei vechi aşezau tymos-ul în inimă, pe orge o considerau produsul lui χόλος = bila, fierea din care se degajă amărăciunea, mânia, ura ascunsă şi persistentă. Sfântul **Grigorie de Nyssa,** preluând această concepţie a timpului său, descrie întreaga nocivitate a mâniei: "…Când patima ajunge să fie stăpână, şi sângele clocoteşte, deoarece cum se spune, **fierea se răspândeşte în întregul corp**; atunci toate organele simţurilor situate la cap sunt presate de aburii strânşi înăuntru. Ochii ies din pleoape şi însângeraţi privesc otrăvit ca şerpii către obiectul care a produs iritaţia; răsuflarea îngustează inima; vinele gâtului se umflă; limba se îngreunează, vocea din pricina îngustării arterelor, se ascute involuntar, **buzele din cauza revărsării fierei devin rigide**, **vinete şi groase**… încât nici saliva nu o mai poate reţine în gură, ci o aruncă afară odată cu vorbele".[315]

Chiar şi **medicina modernă** consideră că în accesele de mânie, **bila se varsă în sânge şi-l intoxică**. De aceea, în multe cazuri cei irascibili pot contracta icterul. Mânia poate produce apoi serioase crize organice; morţi subite prin ruptura unui anevrism, vas, prin sincopă cardiacă. E foarte periculoasă în cardiopatii, arterioscleroză şi pentru hipertensivi.[316] Dar mai presus de orice altă interpretare, mânia este o psihoză agresivă cu disfuncţii nervoase şi endocrine, în măsură să stimuleze declanşarea afectelor sălbatice din hipotalamus.

Sub aspect **psihiatric**, furia este socotită ca "stare paroxistică reprezentând gradul extrem de iritabilitate (reacţie colerică "oarbă"), desfăşurată în contextul unei îngustări a

---

[314] Idem, p. 85.

[315] Fericiţi făcătorii de pace, P.G. 44, 1280–1292, trad D. Belu, în rev. Mitropolia Ardealului nr. 7–9 / 1982, p. 502–503.

[316] E. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, Paris, 1922, p. 147 – la Constantin Pavel, o.c.p. 444.

câmpului conştiinței sau al unei stări de exaltare afectivă, cu pierderea autocontrolului şi manifestări clasice hetero şi / sau autoagresive, acompaniată de manifestări verbale şi neurovegetative (midriază, congestia feței, hipersialoree, tahicardie).

Debutul este brusc, paroxistic, declanşat de obicei de stimuli fără o semnificație deosebită: durata crizei este scurtă, dar există tendința de repetare. Pe fondul general de excitație psihomotorie, agitația îşi găseşte suport într-o creştere substanțială a forței fizice a bolnavului, care devine greu de stăpânit, putând comite acte cu consecințe medico-legale. Uneori, criza de furie este urmată de amnezie lacunară. Se manifestă în epilepsie – "furor" epileptic (traducând eliberarea automatismului motor), în mânie – "furor" maniacal (pe fondul unei dispoziții coleroase), în sindroame confuzionale (În special toxice: intoxicații acute şi subacute cu alcool, cocaină, barbiturice etc.), în stări defectuale (gravitatea este crescută datorită lipsei simțului critic şi a posibilităților frenatorii), în catatonie (ca impulsuri izolate). Personalitățile structurate dizarmonic (de tip iritabil, impulsiv, instabil) prezintă uneori reacții violente de furie, favorizate de surmenaj, ingestie de alcool, tensiuni emoționale…".[317]

Pe de altă parte, se face distincția între "**mânia roşie**", caracterizată prin congestia feței şi "**mânia albă**", care oferă paloarea feței. În primul caz, "sub stăpânirea mâniei, fața se înroşeşte, ochii se umflă, vinele apar sub piele, mai ales la frunte; ochii ies din orbite, buzele se contractează, inima bate violent, respirația devine precipitată. Trupul întreg este încordat, gata de luptă; cuvinte furioase şi strigăte cu voce sacadată ies din gura mâniosului. Agitația, gestul irezistibil care dărâmă, loveşte, câteodată ucide, se distinge prin congestia feței. În cazul **mâniei albe**, apare "paloarea extremă", ochii ficşi, fălcile încleştate, pulsul redus, ritm cardiac dezordonat, iar câteodată chiar şi suspendat, tăcere impresionantă, agitație redusă, dar lăuntrică, ce aduce în mod brusc gestul brutal, apoi apare destinderea. Se apreciază că mânia roşie apare la cei tari, iar mânia albă la cei slabi: oricum, în timpul crizei organismul celui iritat este anestezic, adică insensibil la lovituri şi răni".[318]

Din cele de mai sus tratate, vedem că **mânia ca patimă este o stare de tensiune înflăcărată şi irațională a sufletului, provocată de stări interne şi situații externe, manifestând violent dorința de răzbunare**.

6.6.2. Fenomenologia mâniei ca patimă spirituală

În praktikos-ul său, Evagrie spune că "mânia este o patimă foarte iute. Se şi spune, de altfel, că este o înfierbântare a părții pătimaşe, precum şi o pornire împotriva celui care a greşit ori se crede că ar fi greşit cu ceva. Ea **înveninează sufletul toată ziua**, dar mai ales

[317] C. Gorgos, o.c. vol. II, (E - L), p. 238
[318] C. Pavel, o.c.p. 443.

scoate mintea din țâțâni în timpul rugăciunilor, oglindindu-i chipul celui care a pricinuit supărarea. Uneori, când durează mai multă vreme, preschimbându-se în **ranchiună**, noaptea provoacă tresăltări, moleşeala trupului, paloarea feței, atacuri din partea fiarelor cu înțepături veninoase. Aceste patru semne care însoțesc ranchiuna pot fi descoperite în tovărăşia gândurilor rele".[319]

Din acest text reținem că în viziunea evgariană mânia "funcționează" ca aprindere, ca dezlănțuire afectivă, irațională. Nu este pasiunea generoasă pregătită să se transforme în virtute adică în **andreia**. Orge va arde înflăcărat prin thymos; va fi "**fierberea părții irascibile**" (ζέσις θυμου), cum spunea Seneca (De ira II, 19).[320]

Din textul evagrian vedem apoi că mânia este considerată patimă derutantă ce tulbură mintea, fiind "o mişcare împotriva celui ce ne-a nedreptățit sau **pare că ne-a nedreptățit**". Această confuzie ne arată că mânia poate avea o lucrare naturală şi una "contrară firii".

Distingem din text şi cele patru neajunsuri ale mâniei: 1. Mânia face sufletul furios toată ziua; 2. Mai cu seamă la rugăciune, ea ne aduce aminte (μνησικακία) fața celui ce ne-a întristat; 3. Starea de agitație a sufletului prilejuieşte coşmaruri şi spaime nocturne. 4. Mânia tulbură ascensiunea minții spre contemplație: "Când mintea începe să se roage nestingherită — spune în alt loc Evagrie, atunci tot războiul se duce zi şi noapte, în jurul **părții pătimaşe** (thymos) a sufletului".[321]

Mânia, ca "fierbere a părții irascibile", nu numai că exclude intervenția rațiunii, dar se arată contrară ei, tulburându-i funcția normală. Altfel spus, **mânia** este sinonimă şi omonimă cu **μανία** ca exaltare irațională a sufletului.

Sfinții Părinți au demascat în culori vii şi realiste caricatura celor ce nu-şi pot domina cu rațiunea flăcările de întuneric ale supărării, culminând cu încăierarea pe viață şi pe moarte. Sfântul Vasile cel Mare arată că atunci "când această patimă a izgonit rațiunea şi a pus stăpânire pe suflet, face din om o adevărată fiară şi nu-i mai îngăduie să fie om, că nu mai are ajutorul rațiunii. Ce este otrava în animalele veninoase, aceea este mânia în oamenii cuprinşi de furia ei. Turbează ca şi câinii, atacă întocmai ca scorpioni, muşcă asemenea şerpilor… Din pricina mâniei, limba le este neînfrânată, gura nepăzită, mâinile nestăpânite. De aici, insulte, ocări, acuze, bătăi şi alte apucături rele ce nu se pot enumera… Mânioşii, în primul rând, nu se cunosc pe ei înşişi, apoi nu-şi mai cunosc nici rudele, nici cunoscuții. După cum puhoaiele, care se reped la vale, târăsc cu ele tot ce întâlnesc în cale, tot aşa şi pornirile violente şi nestăpânite ale mânioşilor se năpustesc împotriva tuturor fără nici o deosebire. Pentru cei mânioşi nu impune respect nici părul alb, nici virtutea vieții, nici înrudirea, nici binefacerile de mai înainte, nimic din tot ce trebuie respectat şi prețuit… Mâniosul nu se deosebeşte întru nimic de cel demonizat, nici în privința manifestărilor exterioare, nici în privința stării sufleteşti.

319 Trad. cit. p. 51.
320 T. Spidlik, *Spiritualitatea*, vol. I, p. 292.
321 Praktikos, 63, trad. cit. 99.

Din pricina dorinţei de răzbunare sângele mâniosului clocoteşte în jurul inimii, ca şi cum ar fi pus în mişcare şi frământat de un foc puternic; îi îmbujorează obrajii, dându-i o altă înfăţişare, schimbându-şi figura obişnuită şi cunoscută tuturor, asemenea actorului care îşi pune masca pe scenă. La mânioşi ochii îşi pierd căutătura lor, nu mai sunt cei obişnuiţi, sunt de nerecunoscut; privirea le tremură şi aruncă foc. Scrâşnesc din dinţi ca şi porcii mistreţi care se năpustesc spre atac. Faţa le este palidă şi pătată cu sânge, volumul trupului li se măreşte, vinele le pleznesc, răsuflarea li se opreşte din pricina furtunii interioare; vocea le este aspră şi ţipătoare; cuvântul le este nearticulat, vine pe buze la întâmplare, iese din gură fără şir, fără ordine, fără claritate. Când însă dau cu ochii de cei pe care sunt mâniaţi, furia lor se aprinde din ce în ce mai mult, întocmai ca o flacără care are din belşug material de ars; atunci într-adevăr se poate vedea o privelişte ce nu se poate descrie nici în cuvinte şi nu se poate suporta nici cu privirea. Mâinile se ridică împotriva semenului şi lovesc trupul oriunde nimeresc; picioarele lovesc fără cruţare părţile cele mai însemnate ale trupului; tot ce vede ajunge o armă în mâna furiei. Dacă găseşte însă un potrivnic care să-i opună o pasiune egală lui, atunci se dezvoltă altă mânie şi furie de aceeaşi violenţă… Ciuntirea mădularelor şi adesea moartea sunt răsplăţile mâniei pe care le recoltează cei încăieraţi… trupul este brăzdat de răni, dar mânia face ca durerea să nu se mai simtă…căci sufletul lor în întregime le este îndreptat spre răzbunarea insultei”.[322] Pe de altă parte, mânia îşi arată tulburarea şi asupra prietenilor. Ea şubrezeşte bunele relaţii între oameni, creând repulsii şi animozităţii…

În acelaşi timp, flacăra de foc a mâniei se îndreaptă şi spre obiectele cu care omul vine în relaţie de folosinţă. Cel iritat sparge totul, aruncă ce nu-i convine, se răzbună pe lucruri ca şi cum acestea i-ar fi făcut vreun rău, înjură şi bate animalele, ţipă ca o fiară sălbatică, înjurându-le şi purtându-le de multe ori duşmănie şi totdeauna este ranchiunos, dacă acestea nu-i ghicesc gândurile… Mânia având caracter iraţional şi înflăcărat, Sfântul **Ioan Gură de Aur** o asociază **beţiei**, şi spune că “**beţia mâniei e mai grea decât a vinului**…”.[323]

Dat fiind faptul că mânia ca patimă se exercită iraţional şi înflăcărat, cei vechi atrăgeau atenţia, spunând: **ουδείς γάρ ποτέ μετ οργης σοφως εβουλεύσατο** (nimeni nu poate lua o hotărâre înţeleaptă la mânie).

6.6.3. Mânia dreaptă

Pe lângă aceste forme ale mâniei, Sfântul **Maxim Mărturisitorul** vorbeşte şi de mânia dreaptă. Există, adică, posibilitatea transformării flăcării care arde, în lumină care arată drumul cel bun. El porneşte de la constatarea lui Evagrie că mânia este precedată de supărare, iar supărarea înseamnă lipsa de plăcere. Altfel spus, supărarea cauzată de o lipsă de plăcere,

322 O.c.p. 448–450.
323 Omilia 25, 10, P.G. 57, 236.

devine fructul mâniei. Supărarea îl raportează pe om atât la Dumnezeu, cât şi la aproapele său. **Lipsa de plăcere atrage după sine suferința (odyne) ce duce la întristare (lype), iar aceasta se concretizează în mânie. Pentru un om virtuos există însă şi o supărare folositoare, cea contra păcatului. Aceasta determină şi o plăcere sănătoasă, motivată, bazată pe discernământul spiritual. Această mânie converteşte, transformă supărarea în bucuria împlinirii**.[324]

Pornind de la îndemnul apostolic: "Mâniați-vă dar nu păcătuiți" (Efeseni 4, 26), Sfântul **Ioan Casian** arată că "imboldul mâniei s-a semănat în noi spre mântuire, ca să ne mâniem asupra păcatului, nu ca să ne înfuriem asupra aproapelui".[325]

În altă parte, analizând patima mâniei, Sfântul Casian arată că "negreşit avem sădită în noi mânia spre o destul de bună slujire, la care este folositor şi sănătos să recurgem numai atunci când fierbem de mânie împotriva pornirilor ticăloase ale inimii noastre şi ne indignăm că cele, de care ne ruşinăm a le face sau vorbi în fața oamenilor, s-au furişat în ascunzişurile inimii noastre… Tot astfel, ne aduce bună slujire, când ne pornim împotriva mâniei înseşi, care s-a furişat în noi contra fratelui şi anulăm întâi toate imboldurile ei ucigaşe, fără a-i îngădui să aibă locaş în adâncul inimii noastre. La fel ne învață să ne mâniem chiar profetul, care o alungase într-atât din simțurile lui, încât nici propriilor lui duşmani încredințați spre răzbunare de Dumnezeu, n-a voit să le răspundă după legea talionului, zicându-le: "mâniați-vă, dar nu greşiți" (Psalmul 4, 4)".[326]

În continuare, **Sfântul Casian,** critică pe cei care au introdus în cuvintele Mântuitorului prin care condamnă mânia, sintagma: "**fără motiv**". Adică, pentru a combate păcatul uciderii, Domnul a arătat în Predica de pe Munte că mai întâi trebuie anulată cauza sau rădăcina acesteia, care este mânia: "Oricine se mânie pe fratele său **fără motiv**, va fi vrednic de osândă" (Matei 5, 22). Făcând aluzie la Fericitul **Augustin** care a introdus sintagma "**fără motiv**", Sfântul Casian arată că "negreşit, capătul răbdării nu se opreşte la a ne mânia pe drept, ci la a nu ne mânia deloc. Deşi ştiu că unii (e vorba de Augustin) interpretează "fără motiv" astfel: "se mânie fără motiv cel care mâniindu-se, n-are îngăduința să umble după răzbunare…". De aceea, atletul lui Hristos, care luptă după regula jocului, trebuie să smulgă din rădăcini pornirile mâniei. Tămăduirea deplină de această boală va cere mai întâi: să credem că nu ne este îngăduit în nici un chip a ne mânia, pentru cauze drepte sau nedrepte, ştiind că vom pierde îndată lumina judecății, tăria unui sfat sănătos şi însăşi cinstea şi spiritul dreptății, după ce partea cea mai intimă a inimii noastre va fi orbită de întunecimile acestei patimi. Mai mult, puritatea spiritului nostru tulburându-se de duhul mâniei având locaş în noi, nu vom mai putea deveni

[324] Lars Tunberg, *Microcosmosul and Mediator* (antropologia teologică a lui Maxim Mărturisitorul), Lund, 1965, p. 103.
[325] *Filocalia*, vol. I, p. 103.
[326] *Aşezăminte mănăstireşti*, Cartea opta, cap. 7-8, P.S.B. 57, p. 215.

templu al Duhului Sfânt. În cele din urmă trebuie să cugetăm că nu ne este în nici un chip îngăduit să ne rugăm şi nici să-L implorăm pe Dumnezeu, dacă mânia ne stăpâneşte…”.[327]

De aici vedem că se poate vorbi despre mânia dreaptă numai într-o anumită direcţie şi cu un anumit scop. În fond mânia rămâne un afect, o patimă indezirabilă vieţii duhovniceşti, de unde şi îndemnul apostolic: “…soarele să nu apună peste mânia voastră. Nu daţi loc diavolului” (Efeseni 4, 26–27): “Toată amărăciunea şi aprinderea şi mânia şi iuţimea şi defăimarea să se lepede de la voi, împreună cu toată răutatea” (Efeseni 4, 31); “Căci mânia omului nu lucrează dreptatea lui Dumnezeu” (Iacob 1, 20).

Alţi **părinţi filocalici** scot în evidenţă “**mânia neprihănită, dăruită firii noastre de Dumnezeu care ne-a zidit-o, mai degrabă ca o armă a dreptăţii**”. Dacă s-ar fi folosit Eva de ea împotriva şarpelui, nu ar fi fost robită de aceea plăcere pătimaşă. Astfel mie mi se pare că cel ce se foloseşte cu neprihănire de mânie, din râvna evlaviei, se va afla mai încercat în cumpăna răsplătitorilor, decât cel ce nu se mişcă nicidecum la mânie, pentru greutatea de a se mişca a minţii. Fiindcă cel din urmă se dovedeşte a nu-şi fi deprins vizitiul (mintea) să stăpânească frânele simţurilor omeneşti. Iar celălalt luptă strunind caii virtuţii şi e purtat în mijlocul bătăliilor cu diavolii, conducând neîntrerupt cu firea lui Dumnezeu carul cel cu patru cai al înfrânării” (scil. cele patru virtuţi cardinale).[328] **Aici e vorba de mânia sfântă ca armă a dreptăţii lui Dumnezeu** prin care omul evlavios învinge patima mâniei, cultivând în locul ei virtuţile înfrânării, ce stau la temelia vieţii duhovniceşti.

Sfântul Vasile cel Mare consideră “că spre foarte multe fapte de virtute **mânia este de un real folos sufletului spre a sări în ajutorul raţiunii împotriva păcatului**, întocmai ca un soldat care depune armele lângă general, dar este gata să dea ajutor la comandă. În acest caz mânia e un nerv al sufletului, care îi dă impuls pentru săvârşirea faptelor bune. Dacă găseşte sufletul moleşit de plăceri, mânia îl face, din extrem de moale şi adormit, sever şi energic, după cum fierul se căleşte afundându-l în apă. Că dacă nu te-ai mânia împotriva păcatului, n-ai putea să-l urăşti atât cât trebuie. **Socotesc că trebuie să avem o râvnă egală pentru iubirea virtuţii ca şi pentru ura păcatului**. Pentru aceasta din urmă este mai cu seamă folositoare mânia. **Aceasta, când urmează raţiunii cum urmează câinele pe păstor; când rămâne potolită şi blândă faţă de tot ce este folositor; când răspunde îndată la chemarea raţiunii**; când se sălbăticeşte faţă de o voce şi o figură străină, chiar dacă pare că este prietenoasă, dar se retrage timidă la strigătul prietenului şi cunoscutului ei. Acesta este ajutorul cel mai bun şi cel mai potrivit dat de pasiunea mâniei părţii raţionale a sufletului… De altfel, fiecare afecţiune a sufletului devine bună sau rea după modul în care fiecare întrebuinţează afecţiunea. De pildă, afecţiunea dragostei, unul o întrebuinţează în desfătări trupeşti şi plăceri necurate; unul ca acesta este un ticălos şi un desfrânat; altul o îndreaptă spre dragostea de Dumnezeu şi spre dorirea veşnicilor bunătăţii; acesta este vrednic de imitat

---

327 Idem, cap. 21-22, p. 220-221.

328 Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 62, Filocalia, vol. I, p. 359-360.

şi de fericit. Tot aşa şi cu raţiunea; omul, care se foloseşte bine de raţiune, este un om cuminte şi înţelept; cel care îşi ascute mintea sa spre vătămarea aproapelui este un mişel şi un nelegiuit. Să nu facem, deci, prilej de păcat afectele date nouă de Creator pentru mântuirea noastră. Astfel, mânia dacă e folosită când trebuie şi cum trebuie, dă **naştere la răbdare şi la tărie de caracter; când, însă, nu-i întrebuinţată după dreapta socoteală se preface în nebunie**. Pentru aceasta şi psalmistul ne sfătuieşte: Mâniaţi-vă, dar nu păcătuiţi".[329]

Prin urmare, dacă Sfântul **Casian** făcea deosebire între mânia dreaptă orientată împotriva păcatului, şi mânia ca patimă îndreptată ca răzbunare şi duşmănie faţă de semeni, concluzionând că mânia este totuşi o patimă indezirabilă vieţii duhovniceşti, cuviosul **Diadoh al Foticeii** evidenţiază aspectul **mâniei sfinte ca forţă a dreptăţii lui Dumnezeu prin care exersăm cultivarea virtuţilor cardinale**. În acest caz mânia nu mai este un afect iraţional, ci patima generoasă a sufletului din trihotomia platonică, după cum am văzut că arată Sfântul Vasile cel Mare. La fel de convingător este şi **Sfântul Ambrozie**, când face deosebirea dintre **mânia contra păcatului, care provoacă indignare şi care nu este virtute**, ci mai degrabă slăbiciune, încetineală şi indulgenţă — şi **mânia biruită prin raţiune, care aduce înfrânarea mai tare decât cuceritorul unei cetăţi**.[330]

6.6.4. Mânia lui Dumnezeu împotriva păcatului

Filon din Alexandria referindu-se la mânia lui Dumnezeu, o socoteşte **dreaptă** şi **folositoare**. E dreaptă, fiindcă pedepseşte nedreptăţile oamenilor. E folositoare pentru îndreptarea oamenilor prin pocăinţă.

Aşa cum, prin bunătatea Sa, Dumnezeu îşi arată îndelunga răbdare, aşteptând întoarcerea păcătosului, tot astfel Dumnezeu pune în aplicare şi dreptatea Sa, pedepsind păcatul. Mânia lui Dumnezeu trebuie interpretată ca o educaţie, pe care o exercită asupra sufletului omenesc pentru a-l abate de la păcat, la viaţă, "fiindcă Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă şi să fie viu" (Iezechiel 18, 32). Dumnezeu fiind însă o natură prin excelenţă neschimbătoare, ce niciodată nu-şi iese din Sine, ceea ce numim la El mânie, este cu totul altceva decât mânia omenească. Numai în chip metaforic putem atribui lui Dumnezeu afectul mâniei, atât timp cât El este impasibil, spune Sfântul **Grigorie Teologul**. Faţă de mânia noastră care nivelează pe toţi oamenii, mânia lui Dumnezeu are în atenţie numai pe păcătoşi, urmărind cu bunăvoinţă îndreptarea lor.[331] Mânia lui Dumnezeu rămâne veşnică numai asupra acelora

329 o.c.p. 454-455.
330 *De officiis ministrorum*, 1, 21, 96; P.L. 16, 56-57.
331 Produs. Prof. Ioan G. Coman, *Mânia şi fenomenologia ei în literatura patristică*, în rev. Studii Teologice, nr. 7–10 / 1976, p. 554–555.

care refuză îndreptarea… Nu prin tămâieri, jertfe sau daruri prețioase e îmblânzită mânia divină, ci prin îndreptarea vieții. Cel ce încetează să păcătuiască oprește mânia lui Dumnezeu, spune **Lactantiu**.[332]

De aici vedem că mânia lui Dumnezeu, deosebită de mânia oamenilor, reprezintă acea putere a dreptății și bunăvoinței Sale de a întoarce pe păcătos din calea morții și a-l educa pe calea vieții.

6.6.5. Terapia mâniei

Stările **grave de furie ca delir și nebunie constituie o urgență psihiatrică**, "furia presupunând izolarea bolnavului și tratament chimioterapeutic aplicat parenteral, în cazurile extreme apelându-se la terapia electroconvulsivantă. Aspectele medico-legale care se impun uneori în urma violențelor comise în timpul acceselor de furie ridică problema responsabilității acestor bolnavi".[333]

Privită ca **maladie spirituală** mânia a constituit din totdeauna o suferință care tulbură viața oamenilor. De aici și nevoia de a scăpa de sub tensiunea și nocivitatea ei.

După cum am văzut, **Platon** socotea aprinderea sufletului, adică thymos-ul ca fiind patima "generoasă" și convertibilă prin rațiune în virtutea curajului. Orge ca furie implacabilă era însă **mania** (nebunia). **Stoicii** erau cei mai mult "incomodați" de mânie, fiindcă în concepția lor privitoare la desăvârșirea naturii prin rațiune și virtute, toate patimile erau considerate boli ale sufletului.

Dincolo de concepția filosofică, mânia era socotită dăunătoare, atât pentru viața personală, cât și în relațiile interumane. De aceea, înțelepții căutau cât mai multe metode prin care omul să ajungă la **stăpânirea de sine** (**auteuxion**), ca libertate a sufletului prin care mânia era dominată, și prin urmare, îndepărtată. Astfel, despre **Socrate** se spune că atunci când simțea că se mânie își îndulcea vocea, începea să surâdă și privea blajin, nelăsându-se biruit de patimă.[334] La fel râsul sau gluma dezarmează cel mai bine pe mâniosul înfuriat, clocotind spre răzbunare. Nimic nu-i este mai propriu mâniei sadice decât să vadă capul pretinsului dușman la picioarele ei. Pentru aceasta, râsul, gluma și tăcerea în fața mâniei sadice reprezintă o sfidare de descurajare la adresa ei. "Într-adevăr, spune Sfântul **Vasile cel Mare**, ce poate fi mai dureros pentru un dușman decât să vadă că insultele lui nu-l ating pe dușmanul său? Nu-ți lăsa sufletul abătut și nici nu îngădui ca insultele să te atingă. Lasă-l să latre fără folos, să crape de ciudă…".[335] Dacă mânia este "lucrul cel mai nebunesc, atunci

[332] *De ira Dei*, P.L. 7, 140B, 141A.
[333] C. Gorgos, o.c., vol. 2 (D-L), p. 239.
[334] Plutarh, Cum să ne vindecăm de mânie, trad. Ștefan Bezdechi, Cluj – Sibiu, 1943, p. 31.
[335] O.c.p. 451.

dacă nu te mânii, ai ruşinat pe insultător şi ți-ai arătat prin faptă înțelepciunea ta”,[336] ne învață marele capadocian. Şi tot el ne arată că învingând mânia pornită asupra ta prin smerenie, blândețe şi răbdare, te vei îmbogăți în dumnezeiasca înțelepciune: “Nu vindecați răul cu rău şi nici nu vă dați la întrecere în a vă nenoroci unul pe altul. În întrecerile în rău biruitorul este cel mai nefericit, pentru că el pleacă de pe câmpul de luptă mai plin de păcate... Nu folosi ca dascăl pe vrăjmaş, nici nu imita ceea ce urăşti. Nu fii oglindă pentru mânios, reflectând în tine chipul lui… Te-a insultat? Binecuvântează! Te-a lovit? Suferă! Te scuipă şi te socoteşte om de nimica? Gândeşte-te că ai fost făcut din pământ şi în pământ te vei întoarce! Cel ce îşi are ocupată mintea cu astfel de idei va găsi că orice insultă este inferioară adevărului. Făcând aşa, nu-i vei da duşmanului prilej de răzbunare, că te vădeşti invulnerabil insultelor; îți vei **prilejui marea cunună a răbdării, că ți-ai făcut din furia altuia prilej de înțelepciune**”.[337]

Este cunoscut faptul că mânia apare ca urmare a mândriei, a orgoliului. Este **amorul propriu frustrat**. Stăpânirea de sine, prin înfrânarea pornirilor de răzbunare constituie un antidot împotriva mâniei. “alungă din mintea ta aceste două gânduri: **nu avea o idee prea mare despre tine şi nici nu socoti pe ceilalți oameni mai prejos decât tine**”, ne îndeamnă Sfântul Vasile. Şi adaugă: “Cumplit lucru este pentru om, care a făcut bine şi căruia ar trebui să i se aducă cele mai mari mulțumiri, să primească pe lângă nerecunoştință încă şi ocări şi insulte!… Te-a insultat? Tu nu insulta. Cuvintele ce-ți sunt adresate să-ți fie o şcoală pentru a învăța înțelepciunea. **Dacă nu primeşti insulta, nu eşti rănit**. Dacă, însă, sufletul tău se tulbură, închide supărarea în tine însuți: “În mine s-a tulburat inima mea” (Psalmul 142, 4) a spus David, adică: “N-a ieşit la iveală supărarea mea, ci s-a potolit ca un val care se sparge de țărmuri”. Linişteşte-ți inima mânioasă şi înfuriată! **Pasiunile să se ruşineze la apariția judecăților tale, ca şi obrăznicia copiilor la ivirea unui bărbat venerabil**”.[338]

Dreapta judecată ce are model de urmat blândețea, smerenia şi răbdarea lui Hristos, şi este pătrunsă de duhul Lui, constituie **acul care sparge baloanele de mânie** sau **linia de plutire** care marchează limita ce trebuie respectată pentru ca nava să nu se cufunde nici atunci când o amenință furia valurilor… Sunt sugestive în acest sens versurile semnate de poetul Oastei Domnului (Traian Dorz): “Nu fi iute la mânie, nu lucra nesocotit / Ca să nu vezi răul numai, după ce l-ai făptuit, / Căci de multe ori făcutul nu mai poți ca să-l desfaci, / De aceea cu răbdare orice lucru să-l împaci”; * “De mânie te opreşte până vremea nu-i târzie, / Mulți au plâns o viață-ntreagă, pentr'o clipă de mânie”. * “Caută-ți întotdeauna liniştea în rugăciune, / Căci cel mânios alege rareori pe cele bune” * “Numai rugăciunea poate să-ți împiedice mânia, / Să nu faci un rău spre care te îndeamnă nebunia”.

Învingând mânia printr-o acțiune statornică vom ajunge la deprinderea săvârşirii virtuților creştineşti, şi **vom dobândi un nume bun**, fiindcă nu cel ce învinge prin mânie este

[336] O.c.p. 453
[337] Idem, p. 450–451.
[338] Ibidem, p. 154

adevăratul biruitor, vrednic de cinstirea altora, ci cel ce învinge mânia din sine însuşi. "Ce nume vor da fiecăruia din voi cei care au fost de față la o astfel de scenă?" (adică, a celui mânios, şi a celui ce ştie să cedeze) întreabă Sfântul Vasile. "Pe el îl vor numi un calomniator, pe tine un om cu suflet mare; pe el un om plin de mânie şi nesuferit; pe tine, om plin de răbdare şi blând. El se va căi de cele rostite, dar ție nu-ți va părea rău niciodată de virtutea de care ai dat dovadă".[339]

Evagrie recomandă trei remedii în terapia ,mâniei **cântarea de psalmi, îndelunga răbdare, mila**.[340]

Prin cântarea de psalmi, sufletul se armonizează în sine însuşi, se linişteşte regăsindu-se în comuniunea lui Dumnezeu. Îndelunga răbdare reprezintă energia stăpânirii de sine în fața oricăror tulburări. Ea este rodul dragostei, fiindcă "dragostea **îndelung rabdă**, este bună, nu invidiază, nu se trufeşte, nu se îngâmfă; nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se întărâtă, nu ține în seamă răul, nu se bucură de nedreptate, ci de adevăr se bucură; pe toate le suferă, pe toate le crede, pe toate le nădăjduieşte, **pe toate le rabdă**; iubirea niciodată nu cade…" (I Corinteni 13, 4–8). Mila este revărsarea iubirii ca act de binefacere față de semeni. În loc să răspunzi cu rău la rău, cu mânie la mânie, răspunde cu binefacere la mânie, spre a dizolva şi converti în recunoştință duşmănia din partea celui ce altădată te privea cu mânie şi ură.

Pe de altă parte, pe cât de păgubitoare este mânia când tulbură rugăciunea, pe atât de folositoare este rugăciunea în terapia mâniei. E leacul cel mai de preț, fiindcă prin rugăciune ne împărtăşim de harul liniştii ce izvorăşte din Dumnezeu. În acelaşi timp, prin rugăciune cerem lui Dumnezeu să înmoaie inima celui pornit cu mânie asupra noastră, şi să-l învrednicească de iubire şi seninătate. Şi "ceea ce la oameni este cu neputință, la Dumnezeu toate sunt cu putință".

6.7. AKEDIA

Cu acest nume a introdus Evagrie în spiritualitatea creştină păcatul specific monahilor, ispitiți de "**demonul amiezii**" (din Psalmul 90, 6). Akedia este asemenea unei boli spirituale ce zilnic vine şi dispare din viața **monahilor eremiți**. Ca maladie "**anahoretică**", **akedia ține cam 4 ore, între ceasul al patrulea şi până în ceasul al optulea (ora 10 a.m. – 14 d.m.**). Ar fi, în limbaj modern, un fel de maladie psihastenică "sui generis" ce scade bioritmul emoțional, prin întunecarea intelectului.

339 Ibidem, p. 451–452.
340 Capete despre trezvie, 5, Filocalia, vol. I, p. 72.

6.7.1. Descrierea akediei

Evagrie ne spune cu privire la **akedie** următoarele: "Demonul akediei… este cel mai apăsător dintre toți. El se năpusteşte asupra călugărului pe la ceasul al patrulea şi dă târcoale sufletului până pe la ceasul al optulea. Mai întâi el face ca soarele să-i pară că abia se mişcă sau chiar că stă pe loc, iar ziua parcă ar avea cincizeci de ore. Apoi îl țintuieşte cu ochii la ferestre, împingându-l să iasă afară din chilie, să cerceteze dacă soarele mai are mult până la ceasul al nouălea, ori să-şi poarte privirile roată-mprejur după vreun frate. Pe lângă acestea, îi stârneşte ură față de locul în care-şi duce viața, față de viață însăşi şi față de lucrul cu mâinile, precum şi pentru faptul că iubirea i-a părăsit pe frați şi nu mai are pe cine să cheme în ajutor. Iar dacă, în zilele cu pricina, cineva l-a întristat pe călugăr, demonul profită ca să-i sporească ura. Atunci îl face să tânjească după alte locuri, unde ar putea găsi mai uşor cele de trebuință, unde ar lucra fără atâta trudă, dar dobândind mai mult. Şi adaugă îndată că a fi plăcut Domnului nu ține de un loc anume, căci Dumnezeirii, zice el, i te poți închina pretutindeni. La toate acestea el adună amintirea casei părinteşti şi a vieții de odinioară; îi înfățişează cât de lungă e viața, aducându-i înaintea ochilor toate chinurile ascezei. Într-un cuvânt, cum se spune, trage toate ițele, pentru ca bietul călugăr, părăsindu-şi chilia, s-o ia la fugă. Acest demon nu este urmat îndeaproape de nici un altul: o stare de linişte şi o bucurie de negrăit cuprind sufletul după încheierea bătăliei".[341]

Sfântul **Ioan Casian** descrie akedia ca fiind "Înjugată cu duhul întristării şi lucrează împreună. Cumplit şi apăsător este acest diavol şi neîncetat războieşte pe monah, pricinuindu-i moleşeală, întristare şi scârbă chiar şi față de locul unde se află şi de frații cu care petrece, ba şi față de orice lucrare şi de însăşi citirea dumnezeieştilor Scripturi. Îni pune în minte şi gânduri de mutare, şoptindu-i că de nu se va muta în alte locuri, zadarnică îi va fi toată vremea şi toată osteneala. Pe lângă acestea mai stârneşte şi foame întrânsul pe la al şaselea ceas, câtă nu i s-ar fi întâmplat chiar după un post de trei zile sau după un drum foarte îndelungat sau după o osteneală grea. Apoi îi pune în minte gândul că nu va putea scăpa de boala şi greutatea aceasta în nici un chip altfel, fără numai de va ieşi des şi se va duce pe la frați, dându-i ca motiv folosul sau cercetarea celor neputincioşi. Iar dacă nu-l poate înşela numai cu acestea, îl scufundă în somn greu şi se năpusteşte şi mai furios asupra lui, neputând fi alungat într-alt fel, fără numai prin rugăciune, prin reținerea de la vorbe deşarte, prin cugetarea la cuvintele dumnezeieşti şi prin răbdarea în ispite. De nu va găsi însă pe monah îmbrăcat cu aceste arme, îl va săgeta cu săgețile sale şi îl va face nestatornic, împrăştiat şi leneş, îndemnându-l să colinde mănăstiri multe şi să nu se îngrijească de nimic altceva, fără numai să afle unde se fac mâncăruri şi băuturi mai bune. Căci nimic nu năluceşte mintea leneşului decât gânduri ca

[341] *Praktikos*, 12, trad. cit. p. 52–53.

acestea. Prin acestea îl încâlceşte apoi cu lucruri lumeşti şi puțin câte puțin îl atrage în îndeletniciri vătămătoare, până ce îl scoate cu totul şi din cinul monahicesc”[342].

Din prezentarea făcută **de Evagrie putem stabili că acest logismos este specific călugărului anahoret**. Acesta se chinuie sub o formă anxioasă şi depresivă, un fel de abulie pornită dintr-o pasivitate nostalgică, sub forma unei “demolări” sufleteşti străbătută de trândăveală. Realitatea îi apare ciclopică şi îl goneşte de la locul său, trezindu-i de-a dreptul repulsie față de aceasta. Anahoretul părăsindu-şi însă chilia, își părăseşte şi rosturile lui, rupând mai ales comunicarea cu Dumnezeu, prin stingerea duhului, prin secătuirea lui, concretizată prin incapacitatea de a se ruga… Interesant că după trecerea crizei, apele învolburate se liniştesc. Soarele apare din nou pe firmamentul conştiinței. Gunoaiele cad la fundul apei, iar aceasta îşi îndeplineşte menirea în cursul ei cristalin.

Sfântul Casian insistă asupra depresiunii pe care o aduce akedia, cu tot cortegiul ei de neplăceri. Persoana umană îşi pierde menirea ca intenționalitate spre comuniune şi aspirație axiologică, încât anahoretul dominat de akedia refuză chiar şi citirea Sfintei Scripturi, care pentru el înseamnă “duh şi viață”. Prezintă apoi stări de inadaptare concretizate în depravarea socială. Paradoxul apare mai tumultuos atunci când osteneala care îl biruie profund spre un somn greu, se continuă cu dorința de acțiune. Mai întâi să plece într-un neîntrerupt vagabondaj în căutarea unei situații care să-l scutească de orice asceză, apoi să pornească în căutarea fraților neputincioşi, cărora să le acorde ajutorul cuvenit.

6.7.2. Înțelesul akediei

După această prezentare a akediei vom căuta să stabilim şi înțelesul ei în viziunea celor care au fost ispitiți şi întunecați de respectivul logismos.

Derivat de la **κήδομαι,** care **înseamnă a se îngriji de ceva cu multă atenție, ακηδία** privează această atentă îngrijire, spre a oferi ideea de nepăsare, abulie, lentoare, trândăveală, toate purtând amprenta unui dezgust şi plictis profund şi nemotivat. E marele gol sufletesc pe care îl resimt sufletele anahoreților atunci când singurătatea îi copleşeşte într-un anume timp, şi în decompensarea lor, se simt părăsiți de Dumnezeu şi lipsiți de starea de har ce aducea lumină şi linişte sufletului. Este o stare asemenea unei căderi într-o prăpastie întunecată din care nu mai poți ieşi… Nu ai nici putere şi nici curaj. **E lenea duhovnicească** specifică despre care **Marcu Ascetul** spune că, alături de ignoranță şi uitarea de Dumnezeu, **ucide sufletul**. E o rupere ființială de Dumnezeu. De aici angoasa cu privirea spre neant.

342 *Despre cele opt gânduri ale răutății*, Filocalia, vol. I, p. 117

În Septuaginta akedia are sensul oboselii, al răbdării care a ajuns la capătul deznădejdii.

În viziunea **Sfinților Părinți** akedia este expresia unei anume **lenevii duhovnicești**, care în termeni moderni s-ar tălmăci prin **lipsa dinamismului organic și psihic, intercondiționat cu anxietatea și angoasa.** Concret, e o "stare de plictiseală, dar și de dezgust, de aversiune, și de asemenea, de demoralizare, de descurajare, de apatie, de lâncezeală, de nepăsare, de toropeală, de somnolență, de apăsare a sufletului ca și a trupului. Akedia îl împinge pe om la somn, fără a fi obosit. Există în akedia o insatisfacție vagă și generală. Omul, în momentul în care se află sub imperiul acestei patimi, nu mai are poftă de nimic, găsește orice lucru fad și insipid, nu mai așteaptă nimic de la nimeni. Akedia îl face pe om instabil din punct de vedere fizic și psihic. Facultățile lui devin inconstante; spiritul lui, incapabil să se fixeze, trece de la un obiect la altul".[343]

Origen așează ispita akediei între cea a somnului (hypnou) și cea a lașității (deilias).[344] Fiind un amestec de somnolență și deznădejde, puterile monahului lâncezesc atunci când ei sunt dominați de akedia, iar privegherea încetează, lăsându-se la voia întâmplării…

Dedicând o carte acestei maladii spirituale, **Gabriel Bunge** spune că "pe calea către Dumnezeu, akedia este poate vrăjmașul cel mai de temut, deoarece ea înăbușă intelectul, centrul persoanei umane… Akedia este expresia unei adânci dezintegrări a persoanei umane ca urmare a păcatului… Akedia este vlăguirea unui suflet, a acelui suflet care prin fire nu rezistă să stea drept și curajos în fața încercărilor. Ce este mâncarea pentru un trup sănătos, este încercarea (ispita) pentru un suflet curajos. Vântul de nord hrănește mugurii, încercările întăresc forța sufletului. Norii fără apă sunt alungați de vânt, mintea fără stăruință (e alungată) de vântul akediei. Roua primăvăratică încolțește roadele ogorului, un cuvânt duhovnicesc înalță sufletul. Valul akediei îl scote pe călugăr din chilie, cel care stăruie își păstrează liniștea. Invocând nu știu ce vizite la frații bolnavi, akedicul își împlinește, de fapt, propria-i voie. Monahul akedic e iute la slujire, dar socotește poruncă doar propria-i satisfacere. O boare lină de vânt apleacă o plantă, gândul hoinărelii îl abate pe akedic… Ochiul akedicului e tot timpul ațintit asupra ferestrelor, iar mintea lui își închipuie musafiri. A scârțâit ușa, îndată iese afară. A auzit un glas, îndată se cațără la fereastră și rămâne așa până-i amorțesc mădularele. Când citește, akedicul cască neîntrerupt și repede îl cuprinde somnul… iar la urmă, închizând cartea, o pune sub cap și pică într-un somn nu foarte adânc".[345]

Spiritualitatea creștină dedică multe pagini **lâncezelii duhovnicești, plictiselii care omoară dinamismul sufletului** ca ascensiune neîntreruptă spre viața de sfințenie a lui Dumnezeu, mai ales prin rugăciune.„Sluga leneșă și vicleană" care a refuzat să-și înmulțească

343 Jean Claude Larchet, *Terapeutica bolilor mintale – Experiența Răsăritului creștin din primele secole*, trad. Florin Sicoie, București, 1997, p. 93-94.

344 *Comentariu la Evanghelia după Luca*, 19 – la Cristian Bădiliță, o.c.p. 53.

345 Ibidem, p. 53-54.

talantul, rămâne cu responsabilitatea înfrântă faţă de Dumnezeu datorită consecinţelor nefaste ale acestei lucrări: moartea duhovnicească ce atrage după sine pedeapsa veşnică.

6.7.3. Akedia ca maladie spirituală

Văzând efectele patologice ale akediei, Sfinţii Părinţi o declară boală a sufletului. E suficient să amintim că Sfântul **Casian**, urmând pe **Evagrie**, în cartea a X-a a "**Aşezămintelor monahale**" se referă repetat la akedia ca la o **boală sufletească**. Încă de la început spune: "A şasea luptă o avem de dat împotriva a ceea ce grecii numesc ακηδία şi căreia noi i-am putea spune **dezgust** sau **nelinişte inimii**. Vecină cu tristeţea şi încercată mai ales de cei însinguraţi, este un vrăjmaş mai înverşunat, obişnuit celor ce trăiesc în pustie… La orele obişnuite acceselor produce **sufletului bolnav** fierbinţeli violente"… Mai departe: "…Mintea-i tulburată fără de noimă i se umple de o aşa neagră întunecime, şi devine atât de leneşă şi neputincioasă la orice îndrumare spirituală încât socoteşte că nu-şi poate afla nici un alt remediu pentru o atât de adâncă deznădejde, decât vizitând un frate sau lăsându-se alinării somnului. În sfârşit, aceiaşi **boală** îi dă îndemnuri cinstite şi trebuincioase…". În continuare: "…Toate neajunsurile acestei **boli** le-a exprimat cu fineţe fericitul David într-un singur verset: "S-a istovit sufletul meu de supărare" (Psalmul 118, 28), adică de nelinişte. "…Prin urmare, atletul lui Hristos, care trebuie să se întreacă după regula jocului în lupta pentru desăvârşire, trebuie să se grăbească a alunga din ascunzişurile sufletului şi această **boală**…".[346]

Sfântul **Maxim Mărturisitorul** arată că sub aspect duhovnicesc, akedia domină prin nocivitatea ei întreaga viaţa sufletească şi devine izvorul patimilor: "Toate patimile ţin sau numai de iuţimea sufletului sau numai de partea lui poftitoare sau de cea raţională, cum e uitarea sau ignoranţa. Dar, akedia, făcându-se stăpână peste toate puterile sufletului, stârneşte deodată toate patimile. De aceea este şi cea mai grea dintre toate celelalte patimi. Bine zice aşadar Domnul când dă doctoria împotriva ei: «prin răbdarea voastră vă veţi mântui sufletele»" (Luca 21, 19).[347]

Sfântul **Ioan Scărarul** denunţă şi demască în culori vii întreg cortegiul pătimitor al akediei: "Akedia este lenevire a sufletului şi moleşeală a minţii, întrelăsare a ascetismului, aversiune pentru votul făcut, clevetire a lui Dumnezeu ca şi când El ar fi nemilostiv şi neiertător de oameni… Doctorul îşi vizitează bolnavii dimineaţa, iar akedia pe asceţi în amiaza mare… Trei ceasuri înainte de culcare, demonul trândăviei ne produce tremurături şi dureri de cap, febră şi crampe la stomac; iar punându-se masa, ne face să sărim din aşternut; sosind vremea rugăciunii, iarăşi ne îngreunează trupul. Stând noi la rugăciune, ne cufundă în somn şi, prin căscături la vreme nepotrivită, ne împiedică să pronunţăm stihurile în întregime. Fiecare vir-

346 P.S.B. 57, p. 226-228.

347 *Întâia sută a capetelor despre dragoste*, 67, Filocalia, vol. II, p. 47.

tute nimiceşte păcatul care i se opune, precum fiecare păcat nimiceşte virtutea care-i este potrivnică; trândăvia însă este moartea tuturor virtuţilor monahului. Sufletul viteaz îşi învie mintea ucisă; trândăvia şi lenevia risipesc întreagă bogăţia virtuţilor”.[348]

Sfântul **Simion Noul Teolog** concluzionează că akedia este “moartea sufletului şi a spiritului… iar dacă Dumnezeu i-ar îngădui acestui demon să-şi folosească întreaga forţă împotriva noastră, fără îndoială că nici un ascet n-ar fi mântuit”.[349]

Fiind considerată de asceţii creştini ca cea mai gravă şi copleşitoare patimă, care le întrece toate celelalte, îl determină pe **Sfântul Isaac Sirul** să tragă concluzia că, întrucât akedia aduce despărţirea de Dumnezeu şi pierderea harului mântuitor, imprimă sufletului **deznădejdea cumplită şi ucigătoare**, “prin care gustă o sugrumare, una şi aceiaşi cu **gustarea iadului**. Iar din aceasta **vine duhul ieşirii din minţi, din care răsar zeci de mii de ispite”**.[350]

6.7.4. Cauzele şi urmările akediei

Fiind specifică anahoreţilor, lipsa unui conducător duhovnicesc, face ca aceştia să adopte după bunul plac diverse forme ale mândriei, detaşându-se astfel de Dumnezeu. Sfântul **Ioan Scărarul** dă cuvântul akediei, care se confesează: “În cei cu adevărat supuşi nu am unde să-mi plec capul; întru aceia însă am, întru cei care duc o viaţă pustnicească. **Originile** din care-mi iau eu fiinţa sunt numeroase: fie nesimţirea sufletului, fie uitarea de bunurile cereşti, iar alteori şi excesul de osteneli. **Odraslele** mele sunt: mutări din loc în loc, iar **însoţitorii** mei: neascultarea de părintele duhovnicesc, neaducerea aminte de judecată, câteodată călcarea votului făcut. **Duşmanii** mei de care sunt legat acum: cântarea de psalmi împreună cu lucrul mâinilor. **Potrivnicul** meu e gândul morţii. Cea care mă **ucide** însă e rugăciunea şi nădejdea puternică în bunătăţile ce vor să fie”.[351]

Această expunere metodică şi exhaustivă făcută Sfântul Ioan Scărarul, în a cărui lucrare de altfel este sistematizată întreaga asceză creştină, ne scuteşte de orice alt comentariu. Textul mai sus citat ne oferă şi posibilitatea identificării chiar şi a metodelor terapeutice ale patimii.

Oricum, putem stabili că prima **cauză** a akediei constă în **singurătatea copleşitoare a anahoreţilor.** Şase zile din săptămână călugărul stă singur. El simte lipsa fraţilor, a rudelor şi a prietenilor. Se vede de-a dreptul inutil şi se autodispreţuieşte, căzând în deznădejde. Această lipsă de comunicare îi sufocă dinamismul sufletesc, făcându-l să se închidă în sine însuşi. Până la o limită singurătatea şi solilocviul sunt recomandate şi chiar necesare. Dar e bine să te ştii opri din alergarea ostenitoare a vieţii şi să revii la întâlnirea cu tine însuţi pentru a te

[348] *Scara*, XIII, o.c.p. 287-288.
[349] J.C.Larchet, o.c.p. 97
[350] *Cuvântul ascetic* 46, Filocalia, vol. X, p. 247.
[351] o.c.p. 289

cunoaşte mai temeinic. De aceea, însingurarea nu poate fi un solilocviu fără sfârşit. În singurătate apar şi gândurile "negre", apar dorinţele care influenţează gândul. Vine apoi apăsarea însăşi a singurătăţii, ca o saturaţie obsesivă… Dat fiind faptul că persoana umană e prin firea ei fiinţă dialogală, deprivarea socială îi aduce pustiitoarele complexe de inferioritate, creând o adevărată derută existenţială…

Pe de altă parte, cel însingurat trăieşte de multe ori drama părăsirii lui nu numai din partea oamenilor, ci şi din partea lui Dumnezeu. El se simte un înstrăinat de Dumnezeu. Iar când îşi pierde comuniunea cu Dumnezeu prin rugăciune, viaţa călugărului devine moarte. E chinul veşnic al despărţirii de Dumnezeu, care îi arde sufletul ca focul iadului.

Sfântul Simion Noul Teolog pune boala akediei şi pe seama **vântului sudic**.[352] Microclimatul influenţează mult nu numai dispoziţia sufletească a omului, ci şi funcţiile organice, metabolismul. Viaţa omului se întrepătrunde nu numai cu realitatea socială, ci şi cu cea fizică. Clima poate fi favorabilă sau defavorabilă vieţii. În mare măsură depinde de particularităţile vieţii fiecăruia. O anume climă poate fi pentru unii medicament. O altă climă poate fi altora dăunătoare. Unora le place abundenţa soarelui, în timp ce altora le poate provoca de-a dreptul accidente…

Dar toate acestea nu sunt prin ele însele cauzele akediei, spun părinţii ascetici. Sunt mai bine zis **condiţiile sau terenul pe care poate acţiona demonul amiezii**. El este până la urmă cauza esenţială a akediei ca maladie spirituală.

6.7.5. Terapia akediei

După cum am văzut, în descrierea akediei Sfântul **Casian** indică şi terapia patimii, care constă în: **rugăciunea**, **ferirea de la vorbele deşarte, cugetarea la cuvintele dumnezeieşti şi răbdarea de ispite.**

Având în vedere aceste leacuri spirituale, vom urmări metodic terapia bolii, potrivit simptomelor ei.

1. Am văzut că logismos-ul akediei impune monahilor anahoreţi plecarea, părăsirea, fuga… Evagrie şi Casian recomandă **antidotul rezistenţei, al opoziţiei, al curajului de a nu ceda ispitei**. A voinţei raţionale veşnic trează, totdeauna pe poziţie, niciodată învinsă. Iată cuvintele înţeleptului: "Să nu-ţi laşi chilia la ceasul încercărilor, plăsmuindu-ţi motive bine întemeiate. Ci stai înăuntru, **rabdă şi întâmpină-ţi vitejeşte** pe toţi cei care dau năvală peste tine, şi mai cu seamă pe demonul akediei (acesta, fiind cel mai apăsător dintre toţi, munceşte cel mai tare sufletul încercat). Căci fuga de asemenea lupte şi ocolirea lor învaţă mintea să fie **netrebnică, laşă, delăsătoare**".[353] După cum uşor putem remarca, e vorba de răbdarea curajoasă

[352] C. Bădiliţa, o.c.p. 55.
[353] *Tratat practic*, 29.

şi stăruitoare, care nu cedează. Aceasta este **hypomone**. Ea indică "rămânerea pe poziţie" cu orice preţ. Acesta este curajul în acţiunea de rămânere cu privirea spre cer, spre Dumnezeu, numai spre Dumnezeu, nu şi spre lume. Hypomone antrenează şi **mintea în acţiune**. În imaginea redată de Evagrie, călugărul ispitit devine asemenea soldatului neinstruit, oricând gata să dezerteze fără nici o remuşcare sau să cadă de acord cu duşmanul. Aşa se întâmplă când mintea devine prin ispitire: **atechnon** (netrebnică), **deilon** (laşă), **drapete** (delăsătoare, care dă bir cu fugiţii). **Voinţa raţională se educă pe fundalul stăruinţei, de a fi pe poziţie, adică prin îndreptarea neclintită a minţii şi inimii spre Dumnezeu.**

La fel, aceeaşi **minte trează** se impune şi în situaţiile de somnolenţă la care ispiteşte akedia. A te refugia într-un somn greu, înseamnă a fi învins fără drept de apel prin propria laşitate.

2. Se recomandă aceeaşi **luptă cu tine însuţi, de a nu cădea pradă akediei atunci când ea te ispiteşte să cauţi pe fraţi**. Pretextul ajutorării lor nu vine din dorinţa ta, ci ispita o motivează. E o înşelare a propriei tale conştiinţe. Ispita se referă la sufletul tău, de aceea el trebuie antrenat să acţioneze şi faţă de sine însuţi. Sfântul Casian ne relatează o întâmplare convingătoare din viaţa lui: "La începutul trăirii mele în pustiu, într-una din zile i-am spus avvei Moise, cel mai mare dintre toţi cuvioşii, că în ajun am fost în prada unei grele nelinişti şi altă scăpare nu am putut afla decât să alerg îndată la avva Pavel. «Tu n-ai scăpat de ea, îmi zise el, ci ai devenit şi mai mult prinsul şi supusul ei, căci, văzându-te că, înfrânt de luptă ai fugit îndată, vrăjmaşul te va ataca mai puternic de aici încolo, ca pe un dezertor şi fugar». Afară doar dacă în viitor, o dată pornindu-se lupta, nu vei aştepta să se stingă la sorocul ei neliniştea, ce te-a cuprins, în fuga din chilie sau în amorţeala somnului ei, mai degrabă, vei învăţa să ieşi triumfător din luptă, rezistând. Prin urmare, experienţa a dovedit că de asaltul neliniştii nu trebuie să scapi ferindu-te, ci trebuie să o birui, înfruntând-o".[354]

Părinţii filocalici au stabilit "regula de aur" a dobândirii liniştii tocmai prin cultivarea ei, fiindcă rămânem în tulburare şi nelinişte, dacă nu cultivăm liniştea. "Însănătoşirea şi leacul akediei izvorăsc din **hesykia**", spune Sfântul **Isaac Sirul**. Şi continuă: "Aceasta este mângâierea celui ispitit de ea… Nici harul nu vine cu desăvârşire dintr-o dată, ca să se sălăşluiască în suflet, ci puţin câte puţin. Şi harul vine din luptă. Într-o vreme e ispita şi în altă vreme, mângâierea. Şi în acestea petrece omul până la moarte. Să nu aşteptăm aici să scăpăm de luptă cu desăvârşire. Că aşa a binevoit Dumnezeu să fie chivernisită viaţa noastră aici şi în acestea să fie cei ce umblă pe cale".[355]

3. Dacă akedia lucrează deznădejdea, prin stăruinţa noastră dobândim **nădejdea**. "Buna nădejde, spune **Sfântul Ioan Scărarul** — este ca şi o sabie de care se foloseşte monahul spre a junghia şi înlătura akedia".[356] Iar Evagrie ne îndeamnă ca atunci "când ne ciocnim de demonul

---

[354] Aşezăminte… X, 25, P.S.B., 57, p. 239.
[355] Cuvântul 57, o.c.p. 296–297.
[356] Cuvântul XXX, o.c.p. 521

akediei, … semănând în noi bune speranțe, să rostim împreună cu David această incantație: "Pentru ce eşti mâhnit, suflete al meu, şi pentru ce mă tulburi? Nădăjduieşte în Dumnezeu, că îl voi lăuda pe el; mântuirea feței mele este Dumnezeul meu" (Psalmul 41, 6)".[357]

4. Nădejdea ne conduce totdeauna aspirațiile noastre pământene spre dobândirea bunurilor veşnice. Cei ispitiți de akedia sunt lipsiți de aceste aspirații. Ei sunt **dominați de lenevia duhovnicească a nepăsării față de mântuirea proprie**. De aceea îşi pierd timpul deplasându-se să găsească posibilitatea stabilirii relațiilor trecătoare, ceea ce sub aspect duhovnicesc este o mare greşeală. Toate aceste ispitiri ale akediei pot fi stopate şi îndepărtate prin "**amintirea morții**". Părinții sfătuiau că se cuvine "**a trăi în fiecare zi ca şi cum ar fi ultima**", înțelegându-se prin aceasta necesitatea de a trăi în aşa fel încât moartea să te găsească totdeauna pregătit să poți da seama cu speranța mântuirii de faptele tale. Întrebat un avvă: "de ce nu eşti niciodată descurajat?" A răspuns: "Pentru că în fiecare zi mă aştept să mor!". **Evagrie sfătuieşte să opunem gândurilor akediei cuvintele Scripturii**. Şi sugerează câteva: "Omul e ca iarba, zilele lui ca floarea câmpului, aşa va înflori. Că vânt a trecut peste el şi nu va mai fi şi nu se va mai cunoaşte nici chiar locul său" (Psalmul 102, 15–16); "Zilele noastre pe pământ nu sunt decât o umbră" (Ioan 8, 9).

Datorită faptului că akedia sugerează cât de lungă e durata vieții, încercând să inspire prin aceasta călugărului dezgust şi delăsare în fața ostenelilor ascetice şi a dificultăților vieții la care va trebui să facă față, Evagrie caută leacul în sfatul primit de el din partea dascălului său: "Iată ce spunea prea sfântul şi prea învățatul nostru maestru: trebuie ca pustnicul să rămână totdeauna pregătit, ca şi cum ar trebui să moară în ziua următoare… Aceasta suprimă gândurile de akedie şi îl face pe călugăr mai sârguitor".[358]

5. Redând poziția Sfântul **Ioan Scărarul** cu privire la akedia, am putut vedea că printre "duşmanii" ei se numără şi "**lucrul mâinilor**". Într-adevăr, **ergoterapia** este şi o **metodă modernă de redresare psihică**. Dascălii Bisericii au intuit-o însă din cele mai vechi timpuri ca un mijloc de redresare moral spirituală. Sfântul **Casian**, acordând cuvenita importanță **muncii manuale**, îşi rezervă spații largi în terapia akediei, temeluindu-şi afirmațiile pe cuvântul inspirat al Sfintelor Scripturi: "Fericitul Apostol, spune Casian, fie că văzuse această boală născută din duhul neliniştii furişându-se chiar atunci, fie prevăzând prin descoperirea Duhului Sfânt, că se va ivi mai târziu, se grăbeşte ca un adevărat doctor al sufletului să o prevină prin medicamente mântuitoare ale poruncilor Sale. De aceea, scriindu-le tesalonicenilor, ca cel mai priceput şi desăvârşit medic, mai întâi susține slăbiciunea suferinzilor prin tratamentul uşor şi blajin al cuvântului. Pornind de la dragoste, pentru care îi laudă, le potoleşte durerile rănii ucigătoare printr-un medicament mai uşor pentru ca, odată trecută fiind furia bolii, să poată suporta şi doctorii mai tari… în continuare **Sfântul Casian** pune în valoare remediile recomandate de Apostol: "…**Să râvniți ca să trăiți în linişte**" (I Tesaloniceni 4, 11), ceea ce

[357] *Tratatul practic*, 27, o.c.p. 70.
[358] Idem, 29, p. 73

înseamnă după Casian: “**rămâneți în chiliile voastre şi să nu vă lăsați tulburați de diferite frământări**…”; “**Să faceți fiecare cele ale sale**” (I Tesaloniceni 4, 11), adică “să nu doriți să cercetați cu curiozitate ce se face în lume, nici spionând felul în care trăiesc unii, să vă risipiți în a vă critica frații mai degrabă decât să vă îndreptați şi să vă dați osteneala pentru virtuți”; “**Să lucrați cu mâinile voastre precum v-am dat poruncă**” (I Tesaloniceni 4, 11). Sfântul Casian comentează apoi cuvintele Apostolului referitoare la modul său de comportare “după rânduială, lucrând noaptea şi ziua ca să nu împovăreze” pe nimeni (II Tesaloniceni 3, 11). Sfântul Ioan Casian evidențiază apoi faptul că “**prin unicul precept salvator al muncii, ca un medic extrem de experimentat, Apostolul vindecă cauza tuturor acestor răni care se dezvoltă în lenevie, ştiind că toate bolile care se înmulțesc din aceeaşi rădăcină vor dispărea imediat o dată suprimată cauza bolii principale”**… Pentru a formula concluziile cu privire la terapia akediei prin munca manuală, Sfântul Casian oferă exemplul **avvei Pavel**, care şi-a făcut din **munca manuală o virtute de cinste**. “Astfel conchide Casian, pentru a dovedi că lipsit de munca manuală, călugărul nu poate rămâne nici stabil, nici să se înalțe într-o zi la culmea perfecțiunii, el muncea… pentru a-şi purifica inima, pentru a împiedica rătăcirea gândurilor, pentru a persevera în chila sa şi pentru a repurta o victorie completă împotriva akediei însăşi”.[359]

6. Cel mai important remediu împotriva akediei este **rugăciunea.** De akedie omul nu se poate elibera decât cu harul lui Dumnezeu. Iar rugăciunea este forța duhovnicească prin care harul vindecă boala, încât toate celelalte remedii amintite până acum se temeluiesc pe rugăciune, devenind prin ea din simple mijloace omeneşti, puteri divine. **Sfântul Simon Noul Teolog** sfătuieşte: “Deoarece tu cunoşti cauza acestei stării şi de unde a venit ea, întoarce-te cu curaj în locul în care te rogi de obicei; prosterne-te în fața Dumnezeului milei, cere cu lacrimi în suferința inimii tale, să fii eliberat de această povară a akediei şi a gândurilor rele. Dacă te rogi cu putere şi cu perseverență, în curând vei reuşi să scapi de ea”.[360]

Psalmodierea ca formă cântată a rugăciunii face ca **sufletul să se destindă, prin harul Duhului**, din încremenirea tensionată în care-l ține înlănțuit akedia. Iar **curăția gândului** eliberat de akedia poate fi asigurată prin **practicarea rugăciunii inimii**, ca **stare continuă de har**. Sfântul **Diadoh al Foticeii** asigură pe anahoreți că vom putea “scăpa de această impresie de nepăsare şi lipsă de vlagă dacă fixăm spiritului nostru limite foarte înguste, şi ne îndreptăm privirile prin gândul unic la Dumnezeu. Într-adevăr, numai aşa spiritul va reveni repede la râvna sa şi va putea să se sustragă acestei risipe nesăbuite”.[361]

---

359 *Aşezăminte*… X, 7-24, P.S.B., 57, p. 229–239.

360 *Capitole teologice, gnostice şi practice*, I, 66, după J. C. Larchet, o.c.p. 119.

361 *Cuvânt ascetic*, 58, Filocalia, vol. I, p. 357

6.8. LENEA

6.8.1. Noțiunea şi înțelesul lenei

Dacă akedia era patima specifică monahilor anahoreți, odată cu intrarea lor în viața chinovială, trândăveala lor de altă dată nu a dispărut, dar a luat altă înfățişare, comună de altfel tuturor oamenilor. Aceasta este **lenea**. Datorită acestui fapt, încă din perioada patristică akedia a fost înlocuită cu lenea. **Toma d'Aquino**, marele admirator al Sfântului **Casian**, ale cărui scrieri ascetice constituiau lectura sa zilnică, înlocuieşte definitiv pe akedia lui Casian cu **pigritia** = **lenea**. Astfel, cum observă patrologul romano-catolic **Jean Brémont**, "din lista păcatelor capitale stabilită de Părinți au dispărut două nume în enumerarea adoptată de Sfântul Toma de Aquino şi care este încă în folosința noastră, nu găsim nici **tristitia**, nici **akedia**. Le-au luat locul **invidia şi lenea**".[362]

Sensul de patimă dat lenei este deosebit de cel al akediei. Lenea ca patimă spirituală este maladia comună monahilor chinoviali şi credincioşilor mireni, iar ca sens psihologic moral stăpâneşte pe toți cei ce au dezgust sau rezerve față de munca privită ca activitate indispensabilă bunei desfăşurări a vieții.

Pentru a înțelege mai bine nocivitatea lenei ca patimă spirituală, se cuvine ca în prealabil să-i determinăm inoportunitatea ei în contextul condiției umane. Este cunoscut prea bine faptul că **dispoziția pentru muncă nu este numai o condiție a existenței, ci în primul rând o dovadă a sănătății fizice şi sufleteşti.** Dispoziția pentru muncă asigură dinamismul sufletului angajat creator spre producerea bunurilor materiale şi spirituale; iar această orientare axiologică printr-o activitate creatoare aduce adevărata bucurie, fiindcă viața sufletească se împlineşte prin mulțumirea de sine. Iar cea mai mare mulțumire de sine este tocmai datoria muncii împlinite. Ea îți aduce starea de gratificare, coincizând cu fericirea însăşi. Chiar dacă munca pretinde efort şi sudoare, acestea nu constituie o povară a vieții, la fel cum nici jertfa de bună voie nu descurajează, ci angajează spre un ideal măreț, care pe măsură ce este împlinit, aduce sufletului satisfacția deplină. **Goethe** în „**Faust**" preamăreşte cu exuberanță bucuria muncii, cerând eternizarea fericitelor ei clipe: „Aş vrea să văd asemenea devălmăşie, să locuiesc cu liberul popor pe liberă câmpie. Acelei clipe aş putea să-i spun întâia oară: rămâi că eşti atâta de frumoasă! Căci urma zilei mele pământene nici în eon nu poate să dispară. Şi presimțind o fericire, ce înaltă se înfiripă, eu gust acum suprema clipă".

Constituind condiția esențială a vieții, **munca este sfântă ca viața însăşi**, fiindcă ambele au origine divină. De aceea „**vrednic este lucrătorul de plata sa**" (Luca 10, 7), deoarece Dumnezeu binecuvintează totdeauna sudoarea muncii cinstite. Recunoscând aceasta,

[362] *Les Péres du désert*, Paris, 1927, p. 307

oamenii lui Dumnezeu încep şi sfârşesc munca prin rugăciune, mulțumind şi lăudând pe Dumnezeu pentru roadele obținute cu ajutorul Lui, restituind în acelaşi timp lui Dumnezeu darul muncii primit de la El, precum Abel jertfa lui, cu sentimentul recunoştinței şi a bucuriei împlinite: „**Ale Tale dintru ale Tale, ție aducem de toate şi pentru toate!**”…

În acelaşi context se cuvine să mai precizăm că activitatea umană **lipsită de un scop util şi creator este echivalentă cu moartea morală**. Deținuții din romanul lui **F.M. Dostoievscki**, „**Amintiri din cartea morților**”, îşi ispăşeau pedeapsa, mutând stereotip, fără nici un rost, nisipul dintr-o parte în alta… Aceasta devine o monotonie ucigătoare prin inutilitatea ei. E asemenea condamnării la moarte prin picătura de apă ce cade sacadat, în acelaşi timp şi în acelaşi loc al capului, producând o insuportabilă zdruncinare nervoasă…

De aici vedem că dacă munca este o virtute naturală ce dă sens şi bucurie vieții, lenea este o patimă ce degradează sufletul prin lâncezeală şi inactivitate.

Lenea sau trândăvia aflată la polul opus activității **ce legitimează sănătatea sufletească** este în primul rând un simptom al **patologiei psihice şi spirituale în acelaşi timp**.

Lenea ca patimă a inactivității are un dublu aspect. În primul rând **patima leneviei duhovniceşti** vizează dezinteresul şi inactivitatea, starea de lâncezeală sau refuzul de a lucra necontenit la dobândirea bunurilor spirituale în vederea mântuirii sufletului. Astfel lenea este definită ca “o rătăcire şi nepăsare pentru mântuirea veşnică a sufletului, prin care omul se întristează şi se dezgustă de binele pe care trebuie să-l săvârşească; pentru aceasta el fuge de osteneala cu care se face binele” (Mărturisirea Ortodoxă, întrebarea 36, p. 157).

Printr-un exemplu deosebit de sugestiv, în pilda talanților Mântuitorul rosteşte fără cruțare verdictul condamnării veşnice pentru “sluga vicleană şi leneşă”, care nu a înmulțit talantul cu care Dumnezeu a învrednicit-o: “Slugă vicleană şi leneşă, ştiai că secer unde nu am semănat şi adun de unde nu am împrăştiat? Trebuia să dai argintul meu la zarafi şi venind eu, aş fi luat al meu cu dobândă. Luați deci de la el talantul şi dați-l celui ce are zece talanți… Iar pe sluga netrebnică aruncați-o în întunerecul cel mai dinafară. Acolo va fi plânsul şi scrâşnirea dinților” (Matei 25, 24–30).

La fel ne spune Mântuitorul că “orice pom care nu aduce roadă bună se taie şi în foc se aruncă” (Matei 7, 19). Din cuvintele Mântuitorului va trebui **să facem deosebirea dintre roada bună şi roada rea**. Aceasta rezultă din aceea că oamenii se pot osteni, dar nu spre roade bune, ci spre roade rele, care nu sunt de trebuință. Câtă osteneală nu depune cel mândru, cel ce se mânie sau invidiosul?… Roada acestora este însă cea a pomului sălbatic. Ea se aruncă, iar pomul se taie…

Mântuitorul blestemă înaintea Sfintelor Sale Patimi smochinul neroditor. Iar Apostolii nu au înțeles atitudinea învățătorului. Într-adevăr gestul Mântuitorului are un înțeles de profunzime, El viza atitudinea Sa față de poporul ales, care nu a adus roada aşteptată… Dar, nedumerirea ucenicilor era dată şi de faptul că ei nu ar fi dorit să condamne smochinul pentru nerodire, fiindcă încă nu venise timpul rodirii… Atitudinea Mântuitorului este motivată de

faptul că Dumnezeu cere de la noi roadă oricând, neprecupeţit trebuie să rodim, niciodată să nu ostenim în a face binele, neîntrerupt să ne străduim în desăvârşirea noastră “căci cine ştie să facă binele şi nu îl face, păcat are” (Iacob 4, 17).

De aici şi îndemnul apostolic: “Dorim ca fiecare din voi să arate aceeaşi sârguinţă spre adeverirea nădejdii, până la sfârşit, **ca să nu vă leneviţi**, ci să fiţi următori celor ce moştenesc făgăduinţele prin credinţă şi prin îndelungă răbdare” (Evrei 6, 11-12).

Cel de-al doilea aspect al lenei se referă la **confruntarea cu viaţa în scopul producerii bunurilor materiale şi spirituale**. În acest sens lenea este definită ca “**nepăsarea faţă de împlinirea datoriilor şi dezgust pentru muncă, fie cu braţele, fie cu mintea**”.[363]

Acest aspect tratează lenea cu referire la munca privită ca activitate necesară şi esenţială pentru procurarea bunurilor necesare vieţii. Lenea este prin urmare **lipsa dorinţei şi a voinţei de a munci, preferând inactivitatea, lâncezeala, indolenţa.**

De aici vedem că munca reprezintă **o poruncă divină** prin care, pe de o parte, noi ne agonisim cele trebuitoare vieţii, iar pe de altă parte reprezintă **mijlocul de a ne desăvârşi calităţile fizice şi sufleteşti**, **şi astfel să devenim „împreună lucrători cu Dumnezeu”** (II Corinteni 3, 9) **la desăvârşirea creaţiei**. Nu lipsit de temeinică motivaţie s-a spus că geniul uman creator de valori este nu numai “inspiraţie, ci şi transpiraţie”. Omul se împlineşte pe sine ca personalitate în oricare domeniu de activitate numai prin creaţia valorilor printr-o muncă stăruitoare. “**Omul se naşte spre osteneală, precum puii vulturului pentru a zbura în înălţimi**” (Iov 5, 7), ne îndeamnă cuvintele Scripturii Sfinte.

Pe de altă parte, **lenevia este combătută cu multă hotărâre de cuvântul lui Dumnezeu scris sub inspiraţia Duhului Sfânt**. El ne oferă pilda necuvântătoarelor, care au înscrisă în fiinţa lor porunca muncii, a acţiunii de câştigare a bunurilor necesare vieţii: “du-te, leneşule, la furnică şi vezi munca ei şi ia aminte (prinde minte)! Ea, care nu are nici mai mare peste ea, nici îndrumător, nici sfătuitor, îşi pregăteşte de cu vară hrana ei… Sau mergi la albină şi vezi cât e de harnică şi ce lucrare iscusită săvârşeşte. Munca ei o folosesc spre sănătate şi regii şi oamenii de rând. Ea e iubită şi lăudată de toţi, deşi e slabă în putere, dar e minunată cu iscusinţa” (Proverbe 6, 6–8). De aici întrebarea: „până când leneşule vei mai sta culcat? Când te vei scula din somnul tău?…” (Proverbe 6, 9). “Iată vine sărăcia ca un trecător şi nevoia te va prinde ca tâlhar. Dar dacă nu vei lenevi, atunci va veni secerişul tău ca un izvor, iar lipsa va fi departe de tine” (Proverbe 6, 11). “Leneşul nu-şi frige nici vânatul lui”, de aceea, “**cea mai de preţ comoară pentru om este munca**” (Proverbe 12, 27). Şi de aici verdictul pentru cei ce nu vor să muncească: “**cine nu vrea să muncească, nici să nu mănânce**” (II Tesaloniceni 3, 10).

În al treilea rând **lenea are şi un caracter moral destructiv, atât pe plan personal, cât şi social**. Leneşul prezintă **defecţiuni de caracter**. Ca tip psihologic a devenit prin nepăsarea

---

363 *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă*, Bucureşti, 1952, p. 386.

lui, vesel, puțin emotiv, dar neprevăzător. Trăind o existență incoloră, leneşul devine cinic, invidios şi laş, iar prin parazitismul său lenea poartă timbrul unui „furt camuflat”.

Declinul moral al lenei este consecința firească a incapacității de a-ți exersa **utilitatea acțiunilor desfăşurate în favoarea ta şi a celor din jur**. E forma **plictiselii apăsătoare şi insuportabile** ce cufundă viața psihică şi spirituală într-o adevărată mlaştină fetidă. S-a spus pe drept cuvânt că **viața înseamnă mişcare**. Dar nu orice fel de mişcare, ci activitatea îndreptată spre un scop util şi creator. Dar **prin lene activitatea umană devine decompensată, fapt care determină ca energia sufletească să se „scurgă”, într-o degradare morală, ce vizează viața spirituală, şi care în acelaşi timp tensionează relațiile cu cei din jur, prin clevetiri, denigrări, intrigi, batjocuri sau lăudăroşenii privind persoana proprie**.

Raportată la viața semenilor, lenea poate fi socotită un adevărat “**delict social**”, cu urmări dintre cele mai dureroase pentru leneş, care aflat de multe ori „sub presiunea foamei şi a poverii frigului, considerând munca asemenea unei poveri insuportabile, caută să-şi satisfacă trebuințele vieții pe căi mai uşoare, necinstite: prin furt, minciună şi înşelătorie”. “Dacă-i surprins în timpul când fură, ca să nu fie prins şi identificat, loveşte, răneşte şi omoară. Dacă-i prins înfundă puşcăria. Când nevoile sunt prea mari şi nu le poate satisface prin nici un mijloc sau când este demascat în flagrant delict de furt, cade în deznădejdea care îl poate împinge la sinucidere. Lenea este apoi, mama desfrânării. Lipsa de ocupație dă prilej impulsurilor oarbe ale instinctelor să se afirme cu toată puterea lor…”.[364]

Prin ilustrări deosebit de sugestive **Bernard de Clairvaux** compară distrugerea pe care lenea o aduce vieții sufleteşti şi trupeşti, cu **fierul** care rugineşte dacă nu este folosit; cu **aerul** care se strică şi dă naştere la boli, când nu e primenit prin mişcare mai multă vreme; cu **apa** stătătoare care putrezeşte şi aduce tot felul de insecte…[365] “**Leneşul este expus la mii de ispite şi păcate… Pasărea este mai în siguranță când zboară, iar omul când munceşte**… Leneşul e ca un trunchi de pom, fără frunze şi fără roade”,[366] conchide Sfântul Ioan Casian.

6.8.2. Lenea ca maladie spirituală

Lenea este în primul rând **o deficiență de dorință şi de voință**, ceea ce înseamnă că mai întâi trebuie să o determinăm ca **formă psihopatologică**.

Încă de la început vom constata că **lenea reprezintă o paralizare a dinamismului sufletesc, care îl orientează creator spre valori**. Această stare psihopatologică este cunoscută sub numele de **abulie** (lipsa de voință), reprezentând incapacitatea voinței ca putere de a

[364] Asistent C. Pavel, Trândăvia şi trufia în concepția morală creştină, în rev. Studii Teologice, nr. 7–8 / 1957, p. 532–533.
[365] Idem, p. 532.
[366] Filocalia, vol. I, p. 120.

preface dorinţele şi deciziile în fapte. În abulie nu este atinsă întru nimic luciditatea sau modul de a raţiona. Când doreşti să săvârşeşti binele, eşti convins, ai toate argumentele că ceea ce doreşti este bun, dar nu ai suficientă putere de voinţă să transformi gândul sau decizia luată în faptă. Abulia se întâlneşte în **neurastenii, psihastenii, depresii, schizofrenie, oligofrenii grave şi toxicomaniile** cu droguri şi alcool. Acestea exercită o acţiune nocivă asupra voinţei. Ele însele sunt boli ale voinţei de care cu greu poţi scăpa, după ce îţi dai seama de răul pe care ţi-l provoacă. Pe lângă abulie, se mai aminteşte şi de **hipobulia**, ca reducere a capacităţilor volitive, dar nu totala absenţă a voinţei.[367]

Lenea este şi produsul stărilor de **apatie**, precum **apatia constituţională**. Aceasta caracterizează indivizii care **prin natura lor sunt indiferenţi, nepăsători, indolenţi.**

Apoi se întâmplă unora ca în perioada **crizei adolescenţei** apatia să apară cu un întreg cortegiu de simptome ale **lentorii psihomotorii**, cu diminuarea energiei pulsatorii, anume forme de **pasivitate**, ce merg până la **neîncrederea în sine.**

Se aminteşte şi de **apatia ca epifenomen**, ce apare pe **disfuncţii organice, cum este insuficienţa tiroidiană, hipofizară şi corticosuprarenală.**

Pe lângă aceste forme, apatia este şi un simptom specific **depresiei psihice**. Vom adăuga şi **temperamentele melancolice,** cu înclinaţia spre **închiderea în sine şi reţinerea de a se angaja în acţiuni.**

Putem să ne referim apoi şi la anume tipuri de **structuri psihice specific apatice cu atracţie spre singurătate şi respingerea vieţii sociale şi a relaţiilor de grup.** Apaticii sunt **taciturni**, **indiferenţi, inactivi**, **reacţionează lent**.[368] Aceştia **nu sunt însă maladivi**. Ei nu se manifestă în activităţi dinamice şi exterioare, dar pot îndeplini cu multă conştiinciozitate activităţile specifice.

Trecând la **caracter** ca împlinire sau neîmplinire a voinţei, vom nota **tipul amorf**, definit ca nonactiv, nonemotiv, lipsit de energie. E tolerant şi conciliant datorită indiferenţei sale. Lipsit de spirit întreprinzător, calm, puţin comunicativ. Este stimulat doar de plăcere.[369]

Acestea din urmă nu sunt forme patologice, ci **structuri psihice cu înclinaţii specifice.** Unii ca aceştia nu sunt întreprinzători, dar stimulaţi de plăcere îndeplinesc acţiuni dinamice şi de calitate…

Pe lângă aceste forme specifice în care este implicată voinţa lipsită de energia transpunerii deciziei de gândire, în fapte, sunt şi formele **involuntare**, naturale, determinate de epuizări fizice şi psihice, precum **oboseala** şi **stressul**.

La acestea se pot adăuga şi unele **indispoziţii ale afecţiunii**, determinate de situaţii externe cu aport de tristeţe şi de durere.

367 Dicţionar enciclopedic de psihiatrie, cit., p. 26–27.
368 Idem, p. 255–256.
369 Ibidem, p. 172.

Au existat şi pe plan religios concepţii care manifestau repulsie faţă de muncă şi un **cult al lenei**. Sunt cunoscuţi **asiasiştii**, care răsturnând tabla de valori, au socotit munca a fi o adevărată crimă, iar lenea era marea virtute, pe care ei o cultivau dormind.[370] Sunt apoi şi **mesalienii** eretici. Au apărut în secolul IV. Ei considerau că harul se obţine numai prin rugăciune. Dar refuzau să armonizeze rugăciunea cu munca. Sfidau orice activitate, trăind fără buna rânduială a vieţii, în hoinăreală continuă, aşezându-se în grupuri pe la marginile drumurilor…

6.8.3. Terapia lenei

Din cele de până aici tratate am văzut că lenea are un dublu aspect: cel dintâi priveşte lenevia duhovnicească, ca lipsă de preocupare în direcţia unei activităţi roditoare în fapte bune, în virtute. Cel de-al doilea aspect se referă la muncă, la acţiunea considerată singurul mijloc prin care câştigăm necesarul vieţii de aici şi de acum.

1. În terapia primului aspect se impune conştientizarea faptului că Mântuitorul ne cheamă cu insistenţă să intrăm la lucru în via Sa, "pentru a primi ce va fi cu dreptate" (Matei 20, 6–7). Viaţa creştină este o viaţă activă, constând în neîntrerupta înnoire spre desăvârşirea vieţii duhovniceşti. "împărăţia lui Dumnezeu se ia cu asalt şi numai cei ce se silesc o pot răpi" (Matei 11, 12). Cei ce s-au lepădat de păcat, trebuie necontenit să privească înainte, la ţinta chemării Celui de sus şi, asemenea alergătorului din arenă, să nu ostenească atunci când doresc să obţină cununa nevestejită (Filipeni 3, 14) pe care Hristos o va da nu slugilor viclene şi leneşe, ci celor care "zilnic mor" (I Corinteni 15, 31), zilnic jertfesc păcatul (Evrei 12, 4), zilnic "răscumpără vremea" (Efeseni 5, 16), zilnic "lucrează cu frică şi cu cutremur la mântuire" (Filipeni 2, 12), neîntrerupt duc "lupta cea bună" (II Timotei 4, 7–8) până la capăt, fiindcă "nimeni care pune mâna pe plug şi caută înapoi, nu este vrednic pentru împărăţia lui Dumnezeu" (Luca 9, 62). Acum, în această viaţă nu e odihna; e lucrul, strădania, jertfa… Dincolo e sărbătoarea şi odihna, după cum spune atât de sugestiv un poet creştin: "Chiar dacă arunci sămânţa ta / Scăldată-n lacrimi şi sudoare, / Trudit semănător nu sta: / Destul e mâine sărbătoare!" (Traian Dorz).

Pentru ca voinţa noastră să fie mereu în acţiune, spre a transforma decizia în fapte, mintea trebuie să fie mereu la datorie făcând ca gândul lui Hristos să prindă necontenit viaţă în tot ceea ce facem: "Tu însă fii treaz la toate, îndură răul, fă lucru de evanghelist, **îndeplinind desăvârşit slujirea ta**" (II Timotei 4, 5). Şi mai departe, îndemnul apostolic rămâne normă de viaţă pentru noi: "Dorim ca fiecare din voi să arate aceeaşi **sârguinţă spre adeverirea**

[370] Al. Nicolescu, Teologie morală, Blaj, 1918, p. 324.

nădejdii până la sfârşit, ca să nu vă leneviţi, ci să fiţi următori celor ce moştenesc făgăduinţele prin credinţă şi prin îndelungă-răbdare" (Evrei 6, 11–12).

2. Depăşirea leneviei duhovniceşti poate fi impulsionată de **duhul smereniei**. Cultivând smerenia ne dăm seama că ceea ce am realizat pe plan duhovnicesc este prea puţin faţă de ceea ce se cuvine să făptuim, pentru a ajunge la împlinirea nădejdii veşnice.

Pe de altă parte, prin smerenie ne conştientizăm asupra neputinţelor noastre spirituale, şi neîntrerupt menţinându-ne în comuniunea harului divin, vom câştiga acel dinamism sufletesc ce ne va întări voinţa spre activitate susţinută, având ca ţintă desăvârşirea morală.

3. Cât priveşte terapia lenei raportată la munca sau la activitatea prin care acumulăm bunurile materiale şi spirituale necesare vieţii de aici şi de acum, va trebui în primul rând să conştientizăm faptul că **munca este un lucru sfânt**. Este rânduită de Dumnezeu. Este o poruncă divină dată omului înaintea căderii în păcat, ca singurul mijloc de câştigare a existenţei şi de stăpânire a pământului, prin ea devenind "împreună lucrători cu Dumnezeu" (I Corinteni 3, 9) la desăvârşirea creaţiei. Apoi, după căderea în păcat nu munca a fost blestemată, ci firea înconjurătoare, ce face obstrucţie activităţii umane, încât activitatea omului este împreunată cu sudorile ostenelii... Munca a rămas "**cea mai de preţ comoară pentru om**" (Pilde 12, 27). Adevărata bucurie a vieţii o simt numai cei ce adună şi folosesc bunurile vieţii prin munca lor cinstită, aflată sub binecuvântarea lui Dumnezeu. Odihna este plăcută şi reconfortantă numai în urma ostenelilor depuse. Lenevia nu aduce nici un fel de mulţumire, fiindcă ea face să lâncezească puterile trupului şi energia sufletului. Ea creează firii omeneşti o condiţie statică, care îi este improprie, pentru că o ţine în moleşeală şi în lentoare. Propriu firii omeneşti este dinamismul, care angajează persoana umană în acţiuni sociale spre împlinirea ei axiologică…

4. Am văzut că lenea poate avea şi o cauză involuntară. Aceasta rezidă în formele de abulie determinate de diversele simptome psihastenice sau neurastenice. Adeseori emoţiile endothime scapă şi ele de sub puterea voinţei, iar stăpânirea de sine în săvârşirea acţiunilor dorite şi deliberate scade şi se paralizează şi ea... Dar totuşi nu moare. Ea poate fi salvată prin puterea judecăţilor de valoare. Emoţiile sunt asemenea baloanelor… Ele întunecă la un moment dat câmpul de acţiune al conştiinţei, prin lipsa de putere a voinţei de a transforma decizia în faptă. Însă la stimulul gândirii lucide şi constante "baloanele" se sparg ca împunse cu acul, şi atmosfera se degajează în favoarea voinţei. Natural că voinţa astenică poate fi ajutată şi prin **medicaţie adecvată**. Înmpreună cu aceasta, **educaţia voinţei** prin **raţiune şi luciditatea conştiinţei**, îi vor reda dinamismul necesar angajării ei într-o activitate eficientă.

5. În ceea ce priveşte greşeala ereticilor în a considera lenea o virtute, iar munca o crimă, a fost condamnată cu hotărâre de Biserică, dar şi de buna cuviinţă… Spiritualitatea creştină şi-a consolidat puterea de acţiune tocmai prin îmbinarea armonică a muncii cu rugăciunea. Munca angajează voinţa spre acţiune. De aceea **ergoterapia** a fost şi va rămâne una din încercările cele mai uzuale şi izbutite în psihiatrie pentru a scoate conştiinţa din

zonele ei întunecate, orientând-o spre zările de lumină ale unei activități raționale valorificată prin puterea voinței.

Munca fizică şi intelectuală este o **mare probă de sănătate de normalitate a naturii umane**. Cel ce nu o adoptă prezintă o defecțiune de personalitate. Dinamismul creator este specific persoanei morale. Stă înscris în onticul ei cel mai adânc. Prin el persoana devine creatoare de valori… Lipsa lui determină o atrofiere şi chiar o paralizare a energiilor vitale ce îşi cer dreptul de afirmare. Fără acest dinamism creator condiția persoanei umane va fi ştrangulată prin închistarea predispozițiilor ei native, ce se doresc mereu exersate spre împlinirea menirii lor. Pentru acest motiv, obnubilarea orizontului de activizare a potențialităților umane intră în sfera obsesiilor maladive. Ieşirea la lumină este tocmai activizarea acestora. Dacă abulia refuză să transforme intenționalitatea în act, **ergoterapia** impune angajamentul de acțiune al voinței. O chiar forțează la început, asemenea unui automobil, oarecum defect, care pentru a-şi lua avânt, trebuie împins la început prin forță… Şi astfel **ergoterapia** antrenează voința într-o direcție afirmativă, în măsură să depăşească sfera obsesivă care o imobilizează ca într-o mlaştină noroioasă…

Deviza autentic creştină rezidă în armonizarea muncii cu rugăciunea în cadrul aceleiaşi activități. Munca începută şi sfârşită cu rugăciunea poartă în sine amprenta binecuvântării lui Dumnezeu. Ea reprezintă o activitate efectuată în numele Domnului şi sprijinită de harul puterii Sale. El ne-a şi avertizat de altfel că "fără de El nu putem face nimic" (Ioan 15, 5) sau că "cel ce adună fără Mine risipeşte" (Luca 11, 23). "Cât de sfântă va fi munca ce poartă în sine pecetea divină!… Câtă dăruire va dovedi acela care „lucrează pentru oameni ca pentru Dumnezeu!…" (Coloseni 3, 23). Ce bucurie va avea cel ce culege roadele muncii sale cu binecuvântarea cerească!… Ce "vrednic va fi lucrătorul de plata sa!…" (Luca 10, 7).

6. Transformată în muncă, lenea va depăşi parazitismul de altă dată, precum şi furtul şi înşelăciunea ca mijloace de agonisire a bunurilor necesare existenței, **strălucind prin generozitate în opere filantropice**, după îndemnul apostolic: "Cel ce fură să nu mai fure, ci mai degrabă să se ostenească lucrând binele cu mâinile sale, ca să aibă să dea celui ce are nevoie" (Efeseni 4, 28).

6.9. KENODOXIA

6.9.1. Noțiunea şi înțelesul kenodoxiei

Verbul **κενοδοξέω** înseamnă a avea păreri puțin fondate, a se înşela în aprecierea unui lucru sau a unei situații. Substantivul **κενοδοξία** – format din **κενός** (În sens de gol, deşert, vid) şi **δόξα** (În sens de slavă, părere) – înseamnă vanitate, deşertăciune, zădărnicie, lipsă de temei, adică de motivație, când îți apreciezi prea mult calitățile. Noțiunea de **slavă deşartă**

care redă pe **κενοδοξία** primeşte sensul părerii exacerbate despre sine, ca **încredere** exclusivă în sine, concretizată în dorința de afirmare, precum şi de recunoaştere şi apreciere unanimă a calităților proprii. Aceasta este **îngâmfarea**, ca „umflare” de sine. I se mai spune şi **înfumurare**, în sensul importanței pe care cineva o aplică la el însuşi.

În limba latină **kenodoxiei** i se spune **vanitas** în sens de deşertăciune, nestatornicie, prefăcătorie, **amăgire**.

Vanitatea se mai numeşte şi **deşertăciune** (de la **desertus** = ceea ce nu conține nimic), indicând răsturnarea unui conținut prin golire sau deşertare. Sinonim este **zădărnicia**, adică inutilul, ceva fără rost, nefolositor, fără finalitate.

Pe plan moral, ideea de **slavă deşartă** sau **îngâmfarea** este sinonimă cu **înfumurarea**, apoi cu **fala**, ca strălucire, măreție, pompă, glorie, renume. A fi **fudul** înseamnă a fi îngâmfat, plin de sine. **Pompa** indică fastul şi luxul în cadru sărbătoresc.

Împăunați sunt numiți cei făloşi, care se laudă cu orice, asemenea păunului care „se umflă-n pene”.

Kenodoxia se manifestă şi sub forma **fățărniciei**, care caută să afirme calitățile false, mai precis aparențele virtuții care ascund vicii tainice. Este specifică lăudăroşenia fariseilor din timpul Mântuitorului, în realitate morminte frumos văruite doar pe dinafară, iar înăuntru putreziciune… Fățărnicia se temeluieşte pe conştiința numită „**fariseică**”, tocmai fiindcă falsifică conştiința morală prin aparențe înşelătoare, aducând astfel deruta celor din jur, prin confuzia dintre bine şi rău.

O altă formă de manifestare a kenodoxiei este **ostentația** ca etalare provocatoare a unei calități ieşită din comun. Şi aici apare înşelarea, deoarece calitățile se afirmă prin ele însele, nu prin întărâtare şi suprapunere peste alții.

Trecând la **înțelesul slavei deşarte** vom spune că acesta **rezidă în dorința irezistibilă de mărire ce se continuă insațiabil şi după împlinirea obiectivului urmărit**. Kenodoxia se manifestă prin lăudăroşenia lipsită de temei, superficialitatea, lipsa unei finalități obiective. Este caracteristică oamenilor îngâmfați, încrezuți, făloşi, infatuați, dornici de lux şi de fast. **Caracteristică pentru kenodocşi este nestăvilita dorință de a ieşi în față, de a apărea în fața lumii spre a fi lăudați, apreciați, aplaudați**. Ei nu acceptă niciodată premiul doi… Pentru kenodox chiar simpla nebăgare în seamă este o jignire dureroasă.

Lipsiți de scrupule pe kenodocşi nu-i interesează cu ce apar. Esențiale pentru ei sunt lauda, aplauzele, aprecierile, indiferent dacă acestea sunt sau nu obiective, indiferent dacă acestea sunt sau nu meritate. De aceea, în cursele acestor patimi cad deopotrivă oamenii inteligenți şi merituoşi, alături de semidocți şi proşti.

Dar îngâmfarea kenodocşilor ca dorință de a se ridica fără temei deasupra celor din jur este de multe ori sancționată de spiritul de dreptate şi de adevăr, încât ei devin dezagreabili în societate, şi mai târziu sau mai curând falsitatea lor va fi demascată şi lăudăroşenia va fi spulberată. Pierzându-şi încrederea semenilor, datorită neîmplinirii ei, kenodoxia devine o

suferință dureroasă dar agresivă, luând forma mâniei şi invidiei, în măsură să genereze conflicte şi tensiuni sociale.

Pe de altă parte, în egoismul ei steril, **kenodoxia nu acceptă nici sfaturile şi nici criticile celor din jur, chiar dacă acestea sunt obiective şi chiar favorabile**. Pentru kenodox, **critica** este o adevărată otravă. Face alergie la ea înainte de a-i cerceta temeiurile. Şi aceasta datorită faptului că el are **obsesia suficienței propri şi a perfecțiunii**. Nu admite că greşeşte nici în cuvânt şi nici în faptă, chiar dacă, paradoxal, la un moment dat devine conştient de greşeala lui sau dacă viața însăşi îi demonstrează aceasta.

În altă ordine de idei, dacă un kenodox cu înclinații **despotice**, împlinindu-şi obiectivul măririi dorite cu ardoare, pentru care a luptat pe toate fronturile, pe drept sau pe nedrept, ajungând, de pildă, să dețină o funcție înaltă în societate, atunci **abuzează de autoritate,** şi va adopta față de supuşi un comportament dur şi sentențios. Vor fi preferați mai mult linguşitorii şi perfizii, decât cei sinceri şi merituoşi.

Calomniile şi intrigile fac carieră în cadrul kenodoxiei, în timp ce viața socială sub toate aspectele ei rămâne victimă.

Dacă se întâmplă ca un kenodox să dețină o funcție modestă, se va zbate prin tot felul de mijloace să parvină, iar dacă şi-a atins scopul, îl interesează doar traiectoria măririi şi a intereselor egoiste uitând prea uşor de cei ce l-au ajutat să se ridice, ca şi de locul de unde a plecat.

Din cele mai sus tratate vedem că **patima kenodoxiei prezintă un egoism caracterizat prin spiritul de aparență ce se vrea de toți lăudată şi apreciată**. Astfel, **esența kenodoxiei constă în falsa cunoaştere de sine, odată cu impunerea ca şi cei din jur să o accepte şi să o scoată în evidență prin laude.**

6.9.2. Descrierea patimii în literatura filocalică

1. Evagrie Ponticul ne arată că „logismos-ul kenodoxiei este un gând extrem de subtil (şiret, viclean). El se strecoară cu uşurință şi în (sufletul) celui cu bună purtare, făcându-l să vrea a-şi face publice luptele şi să obțină slava de la oameni. El îl face (pe monah) să-şi închipuie demonul țipând, femei vindecate şi o mulțime de oameni atingându-se de hainele lui; îi prezice chiar şi preoția şi îi aduce la uşă tot felul de lume care îl caută.; iar dacă nu vrea să iasă, va fi adus legat. Şi astfel făcându-l înfumurat în (Închipuirea) nădejdilor deşarte, pleacă, lăsându-l să-l ispitească demonul trufiei, fie cel al întristării, care aduc şi alte gânduri potrivnice nădejdilor lui. Iar uneori îl pradă chiar şi demonul desfrânării, tocmai pe el care cu puțin timp înainte era un preot sfânt, adus la preoție legat”.[371]

[371] Tratatul practic, 13, o.c.p. 57–58.

De aici vedem cum Evagrie descifrează direct şi adânc bizara imaginaţie şi întregul comportament al monahului kenodox. Astfel, acesta îşi imaginează că sfinţenia sa este atât de convingătoare, încât determină pe cei din jur de-a dreptul să-l oblige a accepta preoţia. De ce această demnitate? Deoarece, în general, monahii fiind străbătuţi de duhul smereniei, nu cutezau să se apropie de preoţie. Ei se considerau nevrednici să înveţe pe altul, când ei aveau datoria să înveţe de la alţii. Nu se puteau gândi, apoi, la demnitatea preoţească, fiindcă mâna preotului oferă Dumnezeiasca Euharistie, iar monahul, în smerenia lui se cuvenea să o primească el, nu să o dea altora. Obligat însă de cei din jur să devină preot, el refuză considerându-se nevrednic. Dar este adus legat la preoţie. Imaginaţia bizară a kenodoxiei merge şi mai departe, monahul devenit preot se consideră Hristos însuşi împărţind sfinţenie şi putere taumaturgică celor care l-au consacrat a fi preot. Kenodoxia se amplifică mereu, în sensul că sfinţenia îngâmfată a celui ales cu sila preot se transformă în trufie şi întristare (sau invidie) atunci când se gândeşte că ar putea ajunge stareţ sau episcop… Dar până la urmă apare prăbuşirea, fiindcă, aflându-se în lume, aclamat de mulţime, cade în desfrâu… tocmai el care fusese făcut preot cu de-a sila, în semn de unanimă recunoaştere a sfinţeniei lui…

După cum vedem, kenodoxia este un logismos foarte subtil. „Dintre toate gândurile — spune Evagrie în altă parte — singurul cel al slavei deşarte lucrează cu multe mijloace. El cuprinde aproape toată lumea… făcându-se ca un fel de trădător viclean al cetăţii".[372]

Spre deosebire de celelalte păcate, kenodoxia se strecoară şi derutează sufletele cele virtuoase, cu bună purtare, cultivate. Aceştia fac mult caz de virtuţile lor. Fac **mare publicitate cu ele** (δημσιεύω), dorindu-se deasupra tuturor. Aceasta înseamnă că kenodoxul urmăreşte cu **orice preţ să fie în atenţie, să i se acorde importanţă**. **Să fie apreciat şi când posteşte şi când nu posteşte**… Ei se vor modele pentru alţii, de aceea îşi strigă (urlă) virtuţile printre mulţimea credincioşilor. „Când mintea pustnicilor e ajunsă la puţină nepătimire, spune Evagrie, şi-a agonisit şi calul slavei deşarte, căruia îndată îi dă pinteni prin cetăţi, purtând-o fără stăpânire lauda izvorâtă din slavă".[373]

2. Sfântul Casian Romanul ne descrie kenodoxia amplu şi variat, arătând că „patima aceasta este foarte felurită şi foarte subţire, şi nu o bagă de seamă uşor nici chiar cel ce pătimeşte de dânsa. Atacurile celorlalte patimi sunt mai vădite şi de aceea e mai uşoară oarecum lupta cu ele, căci sufletul cunoaşte pe potrivnicul său şi îndată îl răstoarnă prin împotrivirea cu cuvântul şi prin rugăciune. Dar păcatul slavei deşarte având multe înfăţişări, este greu de biruit. El încearcă să săgeteze pe ostaşul lui Hristos prin orice îndeletnicire, prin glas, prin cuvânt, prin tăcere, prin lucru, prin priveghere, postiri, rugăciune, citire, linişte, până şi prin îndelunga răbdare. Pe cel ce nu izbuteşte să-l amăgească prin scumpetea hainelor, încercă să-l ispitească prin îmbrăcămintea proastă şi pe cel ce nu l-a putut face să se îngâmfe prin cinste, pe acela îl duce la nebunie prin aşa-zisa răbdare a necinstei; iar pe cel ce nu l-a putut împinge

[372] *Capete despre deosebirea patimilor şi a gândurilor*, în o.c.p. 59.
[373] Idem, p. 59

la slava deşartă pentru destoinicia în cuvânt, îl amăgeşte în tăcere, făcându-l să-şi închipuie că a dobândit liniştea. Dacă n-a putut moleşi pe cineva prin belşugul bucatelor, îl slăbănogeşte prin postul pe care îl ține de dragul laudelor…”.[374]

În altă parte, referindu-se la kenodoxie ca la un „**duşman cu multe şi felurite chipuri şi atât de subtil, încât cu ochii cei mai ageri abia poate fi zărit şi recunoscut**”, **Sfântul Casian** arată că „frumos înfățişează bătrânii natura acestei boli, când o descriu în felul unui bulb de ceapă, pe care, înlăturându-i-se un înveliş, îl află acoperit de un altul, şi tot aşa, oricâte foi îi scoți, tot atâtea îi descoperi dedesubt. Nici în singurătate nu încetează să-l urmărească dorința de glorie pe cel ce fuge de tovărăşia oricărui muritor, şi cu cât se fereşte mei mult de lume, cu atât mai aprig se ține după el. Pe unul îl ispiteşte să se mândrească, fiindcă este cel mai răbdător la muncă şi la greu, pe altul că este cel mai gata de ascultare, iar pe altul că îi întrece pe toți în umilință. Unul este ademenit prin orgoliu, prin bogăția cunoştințelor, altul prin râvna cititului, iar altul prin lungimea veghilor. Boala aceasta nu se străduieşte a-l vătăma pe cineva în nimic altceva decât tocmai în virtuțile sale, dându-i lovituri nimicitoare chiar în ceea ce constituie temeiurile vieții lui… Astfel, tocmai pe această cale a virtuților pe care mergeam tinzând „la răsplata dumnezeieştii chemări de sus” (Filipeni 3, 14) ne prăbuşim, umflați de izbânzile noastre, şi cu picioarele sufletului legate, ne poticnim împiedecați de lanțurile vanității. Aşa se face că noi, care nu am putut fi biruiți în lupta cu duşmanul, suntem învinşi de strălucirea triumfului nostru… Toate păcatele odată biruite încep să se ofilească şi, după înfrângere, devin din zi în zi mai slabe… Însă această boală, odată ce a fost doborâtă, mai cu înverşunare se ridică la luptă şi, tocmai când crezi că a fost stinsă, atunci se scoală din moarte şi mai puternică. Celelalte păcate îi atacă de obicei, doar pe cei biruiți în luptă, acesta îi urmăreşte mai înverşunat pe biruitorii lor, şi cu cât a fost mai puternic strivit, cu atât mai puternic îi atacă chiar când se mândresc cu izbânda lor. Şi aşa istețime are acest subtil vrăjmaş, încât îl face să cadă doborât de propriile lui lovituri pe ostaşul lui Hristos, care nu a putut fi biruit de armele duşmane… într-adevăr, acest păcat nu-şi trage puterea de nicăieri altundeva, decât din sporul de virtuți al celui pe care îl asaltează. Unele păcate… cu trecerea timpului chiar îşi pierd puterea şi dispar, pe când acestuia nici viața lungă, nesusținută de o pricepută râvnă şi de o înțeleaptă chibzuință, nu numai că nu-i pune nici o piedecă, ba chiar ştie să-i adauge şi mai mari resurse de deşertăciune. În sfârşit, celelalte patimi care se opun unor virtuți puternice… sunt mai uşor biruite şi înlăturate, însă aceasta insinuându-se printre virtuți şi luptând de-a valma, ca într-un întuneric de noapte, îi înşeală mai cumplit, fără să se aştepte, pe cei neprevăzători”.[375]

3. Sintetizând gândirea şi practica ascetică, **Sfântul Ioan Scărarul** arată că kenodoxia „complotează mereu împotriva ostenelilor şi roadelor lucrate de virtuțile noastre. Furnica aşteaptă ca agricultorul să strângă grâul de pe câmp, precum şi kenodoxia aşteaptă să fie

[374] Cele opt gânduri ale răutății, cit., p. 120
[375] *Aşezăminte mănăstireşti şi cele opt păcate*…, Cartea XI, 1, 3, 5, 6, 7, 8, 9, P.S.B. 57, p.240-243.

strânsă bogăția (noastră sufletească). Aceea se bucură la gândul că va putea fura semințe, aceasta că ne va risipi virtuțile. Duhul deznădejdii se bucură văzând că se înmulțesc păcatele, iar duhul slavei deșarte că se înmulțesc virtuțile. Poarta celei dintâi este mulțimea rănilor, iar a celei de a doua bogăția ostenelilor. Fii cu luare aminte şi vei afla această ticăloasă slavă deşartă înflorind până la marginea mormântului în haine, parfumuri, alaiuri, aromate şi altele. Soarele străluceşte fără alegere asupra tuturor, iar slava deşartă se bucură de toate stăruințele noastre. Dar ce zic, postind mă fălesc, iar când întrerup postul spre a nu mă arăta cumpătat, iarăşi mă mândresc. Înveşmântându-mă în podoabe, sunt biruit, schimbându-le cu haine simple, iarăşi dau dovadă de slavă deşartă. Vorbind sunt învins, dar tăcând iarăşi sunt învins de către glasul deşertăciunii. Această patimă poate fi asemuită bucățelelor de fier cu trei ascuțişuri, pe care oricum le-ai arunca, tot păstrează un vârf îndreptat în sus, astfel ca să poată înțepa pe care le calcă. Înfumuratul este un credincios închinător la idoli; lui i se pare că cinsteşte pe Dumnezeu, dar până la urmă el voieşte să placă nu Domnului, ci oamenilor… Postul celui mândru nu este răsplătit, iar rugăciunea sa este deşartă, deoarece pe amândouă acestea le săvârşeşte spre a fi lăudat de oameni. Ascetul kenodox este de două ori nenorocit, deoarece îşi munceşte trupul (prin nevoințe), iar plată nu dobândeşte”.[376]

În Istoria Lausiacă, Paladiu relatează următorul caz: „Am cunoscut în Ierusalim o fecioară care şase ani a purtat un sac şi a trăit închisă, neprimind nimic din cele ce-i puteau pricinui o plăcere. La urmă, prinsă de o **mândrie covârşitoare,** sfârşi prin a cădea. Şi deschizând fereastra, a primit pe cel ce o servea şi s-a împerecheat cu el, deoarece nu şi-a făcut nevoința potrivit voinței şi iubirii lui Dumnezeu, ci pentru a se arăta pe scenă omenească, ceea ce are în ea voința putredă de **slavă deşartă**. Căci, stăpânită de gândurile ei, a fost dusă la dispretuirea altora, neavând ca păzitor înfrânarea”.[377]

Din toate cele până aici tratate vedem că slava deşartă ca patimă este **obsesia nimicului** (**κένος = vid, gol) ridicată la rang de cult.**

6.9.4. Psihopatologia kenodoxiei

Kenodoxia ca maladie spirituală „funcționează” ca **falsificare a cunoaşteri de sine pierzând determinarea şi abordarea corectă a realității**, pe un fond psihopatologic.

Încă din antichitate **Aristotel** o etichetează ca extremă dăunătoare vieții personale şi sociale. Înțeleptul din Stagira spune că „În toate mesotes-ul este demn de laudă, în timp ce extremele nu sunt nici convenabile, nici lăudabile, ci vrednice de a fi blamate… Astfel, în privința adevărului, pe cel ce păstrează măsura adevărului îl numim sincer, iar măsura este sinceritatea; tendința spre exagerare o numim **lăudăroşenie,** iar pe cel ce o manifestă – **lău-**

376 *Scara*, Cuvântul XXII, p. 356–357.
377 *Istoria Lausiacă*, Scurte biografii de pustnici, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Bucureşti, 1993, p.65

dăros, şi tendinţa spre diminuare – disimulare, iar pe cel ce o manifestă, disimulator (ειρωνεία = afectarea umilinţei în cuvinte şi fapte) (EN 1108 a 20+25). „Cât despre vanitoşi — spune Aristotel — sunt **proşti** şi nu se cunosc pe sine, şi aceasta în mod vizibil (ei întreprind lucruri cu perspective glorioase ca şi când ar fi demni de ele, pentru ca apoi incapacitatea lor să iasă la iveală). Şi se împăunează cu veştmintele şi cu aspectul lor exterior, ca şi cu alte asemenea lucruri, le place să-şi etaleze bunătatea şi vorbesc despre toate acestea ca şi cum datorită lor şi-ar fi câştigat dreptul la stimă" (de-a fi cinstiţi) (EN 1125a. 30).

În cadrul condiţiei umane o omului există **alternativa între a fi şi a apărea**. **Patologicul constă în falsificarea adevărului despre sine prin a apărea fără a fi**. **Pindar** spunea: „**fii ceea ce eşti**!" Dar numai când te cunoşti pe tine însuţi te poţi afirma cum eşti. Kenodoxia depăşeşte realul tocmai prin exaltarea necunoaşterii de sine. „ La temelia onestităţii sociale — spune N. Mărgineanu — stă sinceritatea, când omul apare aşa cum de fapt este. La temelia neonestităţii, precum şi a bolii mentale stă lipsa de sinceritate cu semenii şi chiar cu sine însuşi, când omul vrea să apară altfel decât este. De aici, deosebirea dintre **gând, vorbă şi faptă.** În nebunie, **minciuna este una faţă de noi înşine.** De aceea este inconştientă. În condiţii de sănătate mintală şi socială, conduita traduce în faptă conştiinţa. În condiţii de boală sau crimă, ea o trădează sau o ascunde. În primul caz, conduita este o expresie a conştiinţei. În cel de-al doilea caz, ea este un **mecanism de apărare**, ca în boală, şi de atac, precum în acţiunea socială… Colaborarea dintre conduită şi conştiinţă ne dă **Rolul social.** Camuflarea conştiinţei prin conduită ocazionează **Masca**. Aruncarea Rolului social conduce la omul animal, lipsit de sentimentul ruşinii. Dacă Masca este jucată de noi înşine, atunci ea este „micul nostru teatru", cu care începe nebunia. De aceea suprema expresie a sănătăţii mintale rămâne sinceritatea şi naturaleţea, nu prefăcătoria şi făţărnicia…".[378]

Dar în competiţia vieţii, oamenii sunt înclinaţi mai mult spre viclenie şi perfidie, fiindcă atâta timp cât lipseşte echitatea socială, se năruie şi onestitatea, iar odată cu triumful neonestităţii, omul apare în contradicţie cu el însuşi, precum şi cu comunitatea din care face parte. În acest caz îşi face apariţia **poza** şi **cabotinajul.** „Sinceritatea este o prescripţie morală, spune Mihai Ralea. Ea nu poate fi întotdeauna o realitate psihologică. S-a zis că limbajul a fost dat omului ca să-şi ascundă gândurile… Chiar cei mai candizi, mai cinstiţi, nu se pot opri în o multitudine de împrejurări de la manifestaţii exterioare care spun altceva decât ceea ce se petrece în forul lor interior. Trebuie să facem pe alţii să creadă despre noi ceea ce voim să creadă, nu ceea ce suntem în realitate. La unii, aceste modificări şi de expresie sunt ocazionale şi trecătoare. La alţii însă, simularea devine un sistem… E ceea ce se cheamă de obicei o **poză.** Există indivizi care adoptă în viaţă atitudini de eroi teatrali…E ceea ce numim **cabotinajul** şi care constă în dramatizarea atitudinilor pe care le luăm în viaţă".[379]

378 *Condiţia umană*, Bucureşti, 1973, p.13–14
379 *Scrieri din trecut în filozofie*, Bucureşti, f. a., p. 149 – 150)

Poza şi cabotinajul aparțin până la un punct rațiunii inteligente, dar în cazul în care Rolul social nu le interpretează cum se cuvine, **se ajunge la fanfaronadă şi vedetism, iar acțiunile devin o mascaradă**.

Prostul rămâne totdeauna victima unei caricaturi ridicole. Pe măsură ce-şi afirmă prostia, apar defectele ca tot atâtea complexe de inferioritate.

Semidoctul kenodox scoate în evidență aroganța, care întotdeauna atrage după sine repulsia şi antipatia celor din jur…

Kenodoxia sadicilor este o monstruozitate, deoarece conştiința lor exaltată sărbătoreşte triumful învingătorului, chiar dacă pe nedrept vede capul nevinovat la picioarele sale…

Pe de altă parte, kenodoxia nesatisfăcută este o rană deschisă ce creează suferințe cumplite. E vorba în acest caz de **amorul propriu** înfrânt. Şi atunci când instinctul eului, ca cel mai puternic instinct, este învins, amorul propriu frustrat este asemenea unui luptător care trăieşte odată cu înfrângerea şi declinul propriei împliniri…Dar nu numai amorul propriu înfrânt creează sufletului kenodox suferința, ci chiar **indiferența** sau nepăsarea față de succesele cu care iese la rampă… Ei consideră indiferența într-o astfel de situație ca pe o sfidare tăcută, ca pe o desconsiderare, care le suscită instinctul de apărare şi atac sub forma ranchiunii cu clocot a răzbunării. Iar când această indiferență vine de la prieteni, kenodoxul, în subiectivismul său aberant, transformă prietenia în duşmănie. Kenodoxia, ca lipsă de obiectivitate şi discernământ în afirmarea valorilor proprii, **devine neonestă în relațiile sociale**, prin tendința de a judeca totdeauna defectele altora, în favoarea calităților proprii, pentru care găseşte motivație, chiar dacă în realitate acestea nu există…Obsesia parvenitismului îl obligă pe kenodox să devină linguşitor şi docil cu „cei tari", dar în acelaşi timp dur şi răzbunător cu supuşii. Dacă aceştia nu-i aduc osanale, îi consideră de-a dreptul duşmani, şi-i loveşte necruțător şi fatal…

De-aici vedem că pe plan social kenodoxia acționează sub obsesia **autorității represive**. Reuşeşte să supună firile naive şi nesigure pe afirmarea în viață sau pe cei interesați să-i obțină favorurile. Cei vicleni însă o linguşesc cu neruşinare, pentru ca să-i râdă în spate…Ceilalți o privesc de pe poziție de spectatori cu repulsie şi desconsiderare…

Kenodocşii semidocți formează o tagmă aparte. Ei nu sunt numai dificili, ci chiar periculoşi, fiindcă impun cu orice preț autoritatea lor nemotivată. Cerbicia lor este angajată de o forță voluntară lipsită de temei rațional şi de luciditatea discernământului cu finalitate afirmativă. Ei neagă şi se opun la orice inițiativă ce premerge opiniei lor. Ambiția lor sterilă se transformă în suferințe chinuitoare pentru ei înşişi. De aici şi lipsa de elasticitate în accepțiunea părerii altora, încât pe drept cuvânt, putea constata poetul George Coşbuc: „Uşor convingi pe un netot / Şi mai uşor pe-un om cuminte; / Pe-un semidoct nici tu, părinte, / Nici zeii cerului nu pot!".

Din toate cele până aici tratate, înțelegem mai bine de ce Mântuitorul, din dorința de a aduce adevărata sfințenie naturii umane, **ia atitudine hotărâtă de combatere a kenodoxiei fariseice temeluită pe ipocrizie**. Fariseii doreau din răsputeri să apară altceva decât sunt.

Dar lipsa lor de naturaleţe şi sinceritate face ca evlavia pe care doreau să o afirme, să ascundă în dosul măştii, a pozei şi a cabotinajului, caricatura ridicolă, cel mult comică, a fizionomiei lor morale. Dar lipsa de obiectivitate şi de naturaleţe ne oferă posibilitatea de a vedea în kenodoxia lor discrepanţa dintre conştiinţă şi comportament, concretizată în escrocherie şi nebunie.

6.9.4. Cauzele care generează kenodoxia

I. Cauza psihologică

Sub aspectul **trihonomiei sufletului**, kenodocşi sunt totdeauna cu **thymos-ul** ridicat. Cei cerebrali şi voliţionali acţionează pe fond raţional şi voluntar. Ei pot fi stăpâni pe ei înşişi, făcând impresia unor firi aşezate şi domoale. Clocotul este însă în interiorul sufletului. Ca esenţă morală, unii ca aceştia sunt perfizi şi calculaţi.

Cei care nu-şi pot stăpâni ttymos-ul acţionează pe fond afectiv. Sunt explozivi, agitaţi, cu reacţii violente. Acţionează mai mult deschis, „cu cărţile pe faţă". Neavând stăpânirea de sine sunt oricând gata de ceartă, pe care o angajează cu tot cortegiul ei trivial, cu replici dure şi necontrolate.

Ca defect de **mentalitate şi comportament**, kenodoxia îşi are cauza generală în **dizarmonia celor trei funcţii ale sufletului omenesc**: intelect, voinţă, sentiment.

1. Cu privire la **intelect,** apare evidenţa **cerbiciei** (de la „cerber", păzitorul neînduplecat al iadului). I se mai spune şi **îndărătnicie** sau **încăpăţânare**, ca persistenţă îndârjită într-o anumită părere sau ca stăruinţă recalcitrantă într-o anume atitudine. E lipsa flexibilităţii dinamice şi creatoare a minţii omeneşti. Gândirea rămâne statică şi imobilizată în obsesia de neclintit a unei păreri sau viziuni obtuze.

2. Cu privire la **voinţă,** se remarcă faptul că aceasta o ia înaintea raţiunii, lipsindu-i deliberarea necesară deciziei. Astfel, voinţa se impune fără argumente prin afirmarea cu orice preţ. De aici apare exagerarea în cuvânt, sub forma lăudăroşeniei, precum şi afirmarea faptelor ce se vreau înaintea celorlalţi oameni. Tot aici intră în discuţie şi **ambiţia**. Prin definiţie, **ambiţia** reprezintă o dorinţă a demnităţilor, a autorităţii şi a onorurilor. Ambiţia nu e rea în sine. Ea poate fi în primul rând o emulaţie în crearea valorilor şi în desăvârşirea personalităţii. Dar poate duce şi la dezordine socială, la conflicte şi animozităţi, atunci când este pătrunsă de superficialitatea kenodoxiei. Toma d'Aquino a surprins în acest sens trei forme ale ambiţiei:

a. Când căutăm onoruri pe care nu le merităm şi care depăşesc mijloacele noastre;

b. Când le căutăm în exclusivitate pentru noi înşine, urmărind lauda şi slava noastră, şi nu lauda lui Dumnezeu;

c. Când din egoism beneficiem de onoruri fără ca prin ele să ne arătăm generozitatea şi altruismul.[380]

3. Cu privire la **sentiment** se remarcă pierderea simţului sfielii şi al ruşinii când e vorba să primeşti laudele celor din jur. Paradoxal, fala şi prostia nu ezită să accepte chiar lăudăroşenia mincinoasă şi perfidă. „**Laudă să fie, oricum ar fi**!" este deviza kenodoxiei. Sunt remarcabile în acest sens cuvintele scriitorului francez **Anatole France**, prin care îl ironizează pe kenodox, spunând: „**Laudă-mă, laudă-mă, ticălosule, că ştiu că minţi, dar totuşi îmi place**". În schimb, faţă de criticile venite din partea semenilor apar la kenodocşi resentimentele cu tot convoiul necruţătoarei răzbunări.

II. Cauza spirituală

Din descrierea patimii cu uşurinţă putem distinge că prima cauză a kenodoxiei este înlocuirea laudei ce i se cuvine lui Dumnezeu, cu lauda ce se pretinde a fi primită de la oameni. În mulţi psalmi putem vedea că omul este neputincios în faţa lui Dumnezeu, este slab şi copleşit de multe ori de necazuri. De aici şi îndemnul: „Suflete al meu caută-ţi pacea în Dumnezeu, căci numai în El nădăjduiesc eu! El este cetatea mea şi mântuirea mea. El este sprijinitorul meu şi nu mă voi clăti. Dumnezeu e mântuirea şi **slava mea**. Dumnezeu e ajutorul meu. Nădejdea mea e în Domnul" (Psalmul 61, 6–7); „De Tine, Domne, însetează sufletul meu şi trupul meu după tine tânjeşte, ca un pământ pustiu, sec şi fără apă, ca să văd puterea ta şi slava ta, cum te-am văzut în locaşul tău cel sfânt. Că mai bună este mila ta decât viaţa; buzele mele te vor lăuda. Aşa te voi binecuvânta toată viaţa mea şi în numele tău voi ridica mâinile mele… şi cu glas de bucurie te va lăuda gura mea…" (Psalmul 62, 2–6). Pentru că omul aşteaptă bunătatea lui Dumnezeu, numai Lui îi aduce laudă şi numai de la El aşteaptă binefacerea. Când însă aşteaptă de la oameni lauda, atunci se răstoarnă tabla de valori. Laudei ce se cuvine lui Domnului este aşteptată de kenodox de la oameni pentru el. Din acest motiv spune Apostolul atât de categoric, despre sine, tesalonicenilor: „Nici căutând slava de la oameni, nici de la voi, nici de la alţii…" deşi ar fi meritat aceasta ca „Apostol al lui Iisus Hristos" (I Tesaloniceni 2, 6).

În al doilea rând, când omul creşte în virtute, poate la un moment dat, sub ispita diavolului, să înlocuiască neîntreruptul progres spre desăvârşire, cu **suficienţa de sine**. Atunci forţele sale duhovniceşti scad în favoarea **mulţumirii de sine**. Conştiinţa nu mai recunoaşte că tot ceea ce a primit este de la Dumnezeu (I Corinteni 4, 7), iar lipsa pocăinţei smerite îl determină să privească la virtuţile lui, şi mai ales să pretindă a fi lăudat de oameni pentru ele. Sufletul pătruns de puterea pocăinţei îşi vede totdeauna neputinţa, insuficienţa, şi de aceea se laudă în slăbiciuni pentru a spori harul lui Dumnezeu prin care să ajungă la desăvârşirea vieţii

380 C. Pavel, *Trândăvia şi trufia*, p. 538.

lui Hristos, după mărturia Apostolului: „…pentru mine însumi nu mă voi lăuda decât în slăbiciunile mele” (II Corinteni 12, 5), „căci când sunt slab atunci sunt tare” (II Corinteni 12, 10).

Lipsa acestei pocăințe smerite face ca sufletul să se umfle întru sine cerând şi altora această recunoaştere. Şi într-o astfel de situație, pe măsură ce virtuțile sunt mai evidente, cu atât mai mult şi kenodoxia cere să fie recunoscută şi de alții. **În felul acesta ea devine plasa în care cad pretinşii sfinți. Şi încurcându-se în ațele ei, se îneacă...**

6.9.5. Problematica kenodoxiei

Kenodoxia nu este întâlnită numai la fariseii din timpurile Mântuitorului, nici numai în mediul monastic.

În general creştinii care promovează o **morală minimală,** au neşansa să cadă victime kenodoxiei. Ei ajung la conştiința datoriei împlinite, şi astfel sunt înclinați să-şi scoată în evidență virtuțile. De pildă, kenodoxia poate fi văzută cu prisosință rodind în inimile acelor credincioşi care se consideră pe sine mântuiți, făcând mult caz cu pocăința lor, care tocmai prin însuşi acest fapt, le lipseşte, deoarece pocăința porneşte totdeauna din smerenie şi cultivă smerenia… De aceea noi nu putem spune declarativ că suntem mântuiți. Noi spunem în numele credinței şi a harului primit de la Dumnezeu că avem **nădejdea mântuirii**, că aşteptăm şi ne străduim să dobândim mântuirea pe care Dumnezeu o aduce numai sufletelor care îi dedică întreaga viață, numai acelora care consideră că tot ceea ce făptuiesc aparține lucrării harului lui Dumnezeu, recunoscând împreună cu Apostolul că numai „cu harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt” (I Corinteni 15, 10). De aceea, lauda i se cuvine lui Dumnezeu şi nu nouă. Apostolul întreabă: „Ce ai pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca şi cum nu l-ai fi primit?” (I Corinteni 4, 7); „Şi avem o astfel de încredere față de Dumnezeu prin Hristos; nu că suntem vrednici să cugetăm în noi înşine ceva de la noi, ci vrednicia noastră este de la Dumnezeu” (II Corinteni 3, 4–5).

Dat fiind faptul că kenodoxia creşte odată cu progresul virtuților şi risipeşte valoarea lor, ea pătrunde în substratul virtuților şi acționează acolo subtil şi viclean, distrugând arhitectonica vieții duhovniceşti, fără ca omul să conştientizeze acest fapt. Ea devine asemenea viermelui nebăgat în seamă care distruge stejarul falnic din pădurea înverzită…

Ne vom lămuri mai bine dacă vom lua câteva **exemple concrete. Subtilul şi vicleanul duh al kenodoxiei te ispiteşte totdeauna cu ceea ce posezi**, chiar (şi mai ales) cu **darurile pe care ți le-a dat Dumnezeu sau cu meritele pe care le-ai câştigat printr-o activitate rodnică**. În concret, pe muzicianul talentat îl determină să urmărească gloria, mai mult decât creația. Pe un preot merituos, să-şi afişeze insignele decorative mai mult decât evlavia smerită. Pe un dascăl conştient de valoarea muncii sale, îl derutează, făcându-l să-şi afirme cu orice ocazie rezultatele bune, neglijându-le pe cele slabe. Pe savant, să triumfe cu descoperirea sa,

şi să stagneze în cercetare şi descoperire. Pe agricultor, să-şi laude produsele sale, chiar dacă ale vecinului sunt mult mai bune. Pe părinţi, să vadă în copiii lor strălucirea soarelui de pe cer, iar pe ceilalţi să-i dispreţuiască, chiar dacă au merite evidente… Dacă cei din jur nu le respectă idolul, sunt consideraţi invidioşi, vrăjmaşi şi lipsiţi de obiectivitate… Pe medic, să se aprecieze numai pe sine şi să dispreţuiască pe ceilalţi… Pe politicieni, mai mult îi îndeamnă să-şi afirme înţelepciunea prin soluţiile care fără îndoială sunt cele mai eficiente… Pe muncitorul cu braţele, cernit şi murdar în urma activităţii sale, îl face să se laude, mai mult decât să se plângă, nu de munca sa, ci de mizeria în care o exercită… Şi exemplele pot continua, spre a demonstra că sfera acestui viclean logismos este atât de variată, echivalentă cu numărul oamenilor care-i cad victimă. Paradoxal este faptul că slava devine mai evident deşartă sau vanitoasă, atunci când oamenii cu mai puţin discernământ se laudă cu defectele, cu insuccesele şi cu ciudăţeniile firii lor, numai pentru a ieşi în evidenţă, numai pentru a fi ascultaţi, chiar dacă sunt aplaudaţi ca şi oameni de nimic sau ca şi clownii de la circ… Paradoxul kenodoxiei poate fi atât de ridicol şi de naiv, încât conştiinţele fariseice, pentru a strânge aprecieri şi aplauze, uită de păcat atunci când se pune problema **să iasă în faţă**. Un credincios kenodox se pretează chiar şi la furt pentru ca facând binefaceri, să fie apreciat şi lăudat. Nu păcatul îi creează jenă, ci aprecierile celor din jur îi aduc aureola satisfacţiei. Complexul de inferioritate cedează totdeauna locul nestăvilitei dorinţe de afirmare. Atât de perfidă este kenodoxia încât derutează chiar şi relaţiile dintre prieteni. De pildă, amorul propriu al uni kenodox se simte frustrat atunci când bunul său amic nu-i aplaudă un succes oarecare sau dacă nu-i remarcă chiar şi o glumă.

După cum vedem, kenodoxia nu este specifică numai monahilor. Ea reprezintă un **defect de caracter şi de personalitate**. Pentru acest motiv este **socotit păcat capital**, în măsură să genereze, după cum am văzut, **mândria ucigaşă** de suflete**, întristarea** sau **invidia**, precum şi **desfrâul,** prin „donquijotismul” specific celor îngâmfaţi şi luxoşi, care caută prin fala lor gloria şi renumele pe toate planurile activităţii umane. De fapt, kenodoxului îi lipseşte cu desăvârşire **spiritul critic**. Pe el îl obsedează ideea de a ieşi în faţă, de a se afirma în orice împrejurare şi situaţie, cu orice întreprinde în viaţă. Absenţa acestui spirit critic îl determină să dea sfaturi şi să emită chiar şi soluţii publice, chiar dacă acestea sunt greşite şi eşuează, chiar dacă îl duc la prăpastie pe cel ce şi le însuşeşte…

Atât de mult îl chinuie amorul propriu pe un kenodox, încât e în stare să jertfească totul numai pentru a culege aprecierile şi aplauzele celor din jur. Nu numai din interes şi necinste se nasc grupările sociale, politice şi religioase, ci şi /sau mai ales din kenodoxie.

Datorită acestor realităţi negative pe care le aduce kenodoxia în viaţa oamenilor, sub aspect moral ni se cere discernământul în problematizarea virtuţii însăşi. În această situaţie vom remarca faptul că virtutea îşi are şi ea „capcanele” ei. Pentru a înţelege mai bine acest „fenomen” duhovnicesc vom lua spre exemplificare opusul kenodoxiei,care este smerenia. Asceţii creştini sunt cu toţii de acord că sub nici o altă formă nu poate izbuti perfidul duh al

kenodoxiei mai mult să se afirme, decât **sub masca smereniei**. De altfel, **falsa smerenie** este cu atât mai periculoasă cu cât ea **destramă personalitatea umană sub aspectul caracterului moral**. S-a remarcat ingenios că atunci „când dorim să fim socotiți mai smeriți e cu atât mai rău, că în smerenie trebuie să cazi, nu să urci, trebuie să te faci neobservat, nu recomandat…”.[381] „Păcatul smeritului poate fi şi acela de a zice sau a se crede sau a se simți mai smerit decât alți smeriți. Întrecerea în smerenie e o întrecere între orgolii”...[382] De aici putem conchide că dacă toate virtuțile se temeluiesc pe smerenie, înseamnă că trebuie să poarte „duhul” ei, adică să se afirme în toată strălucirea lor, dar autorul lor să primească răsplata în ascuns, de la Dumnezeu, nu din partea oamenilor (Matei 6, 6; 6, 16–18). Iată, **în concret cum intră kenodoxia printre virtuți, spre a le deforma sfințenia**. Ai săvârşit acte de binefacere, ajutând cu generozitate pe cei lipsiți; fapta e virtuoasă. Dar când începi să numeri actele filantropice sau când le comunici şi altora, sfințenia păleşte datorită kenodoxiei. Dacă te-ai rugat şi l-ai iertat pe duşman pentru păcatul săvârşit, te asemeni cu Dumnezeu. Dar dacă trâmbițezi cu aceasta, spre a fi cunoscută oamenilor, vei rămâne, din cauza kenodoxiei, doar cu aprecierile şi aplauzele lor, care se sting odată cu sunetul gălăgios al acestora… Paradoxul kenodoxiei lucrează la sufletele oamenilor derutându-le pe de-a binelea evlavia. De pildă sunt credincioşi lipsiți de discernământul duhovnicesc, care oferă sume mari de bani pentru ridicarea sau împodobirea unui locaş sfințit de cult, numai pentru a le apărea numele lor de binefăcători, chiar dacă — şi aici poate apărea paradoxul — darea lor poate proveni din furt sau poate fi dobândită pe cale necinstită…

6.9.6. Terapia kenodoxiei

Greutățile care se întâmpină în terapia kenodoxiei rezidă în faptul că cei în cauză se consideră a fi la stadiul desăvârşirii şi refuză orice fel de păreri şi sfaturi privind persoana lor. Unii ca aceştia sunt subiectivi prin excelență şi nu voiesc să privească în oglinda obiectivă a faptelor şi vieții lor morale. De aceea, pentru a depăşi această patimă se impune dintru început **disciplinarea şi buna orientare a gândului.**

Evagrie din Pont împarte funcția gândurilor în două direcții: Gânduri care „**taie**” şi gânduri care „**se taie**”: „Şi anume, **taie** cele rele pe cele bune, dar şi cele rele **se taie** de cele bune”. Spre pildă, gândul ospitalității întru mărirea lui Dumnezeu poate fi tăiat de gândul de a primi pe străini pentru slava proprie, adică de a fi văzut şi apreciat de alții. Dar poate veni şi

[381] Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Capcanele smereniei*, în „Telegraful Român”, nr. 41–42, 1988, p. 11.

[382] Mitropolitul Antonie Plămădeală, *Cum să arbitrăm lupta dintre smerenie şi mândrie!*, „Telegraful Român”, nr. 45–46/1988, p. 4.

gândul bun, care îl taie pe cel rău, îndreptând către Dumnezeu virtutea noastră, silindu-ne să nu facem aceasta pentru lauda oamenilor, ci pentru dragostea lui Dumnezeu".[383]

Prin urmare, un gând rău se poate transforma într-un gând bun, dar poate fi şi invers: un gând bun se poate transforma într-un gând rău.

Pentru a depăşi această patimă, Sfântul Ioan Damaschin propune pentru maladia kenodoxiei două leacuri duhovniceşti: „**rugăciunea necontenită întru zdrobirea inimii**".[384]

1. Într-adevăr, prin **rugăciune** ne întoarcem privirea de la oameni spre Dumnezeu. Dacă kenodoxia ne depărtează de Dumnezeu şi ne îndreaptă spre slava deşartă a oamenilor, rugăciunea ne face să intrăm cu mintea şi cu inima în comuniunea lui Dumnezeu, şi simțindu-I bunătatea şi iubirea Lui să-L considerăm Stăpânul şi Părintele nostru de care depinde viața noastră. Sfântul Ioan Casian sfătuieşte pe „cel ce vrea să lupte desăvârşit şi să ia cununa dreptății desăvârşite, să se străduiască în toate chipurile să biruie această fiară cu multe capete (kenodoxia). Să aibă pururi înaintea ochilor cuvântul lui David: „Domnul a risipit oasele celor ce plac oamenilor" (Psalmul 53, 6). Deci nimic să nu facă uitându-se după lauda oamenilor, ci numai răsplata lui Dumnezeu să o caute. Să lepede necontenit gândurile care vin în inima lui şi îl laudă, şi să se disprețuiască pe sine înaintea lui Dumnezeu. Căci numai aşa va putea, cu ajutorul lui Dumnezeu, să se izbăvească de duhul slavei deşarte".[385]

2. Corelată cu neîntrerupta rugăciune este **zdrobirea inimii**, adică **penthos-ul** ca ocărâre de sine, față de kenodoxia ca laudă de sine. Dacă prin rugăciune avem comuniunea cu Dumnezeu, renunțând la lauda pe care o aşteptăm de la oameni, prin penthos ne vedem nu calitățile cu care ne lăudăm şi aşteptăm să fie recunoscute şi apreciate de cei din jur, fapt care stagnează calea spre desăvârşire, ci ne vedem defectele, lipsurile ce se cuvine a fi mereu corectate. Dacă kenodoxia înseamnă staționare a spiritului, penthos-ul este imboldul continuei lui angajări spre piscurile desăvârşirii, **fiindcă desăvârşirea este tocmai conştiința nedesăvârşirii**.

Dacă izvorul kenodoxiei constă în egoism, ca falsă cunoaştere de sine, ne apare binevenit leacul spiritual propus de asceții creştini, constând în **το αψήφιστον**, ceea ce înseamnă „**a te tăgădui pe tine însuți**".[386] Părinții filocalici înțeleg prin aceasta a recunoaşte că nu eşti nimic fără Dumnezeu, că aşa cum a spus Apostolul "**prin har sunt ceea ce sunt**" (I Corinteni 15, 10.

Sfântul **Maxim Mărturisitorul** merge mai departe arătând că „**cel ce s-a învrednicit de cunoştința dumnezeiască şi a dobândit lumina acesteia prin dragoste, nu va fi tulburat niciodată de duhul slavei deşarte**. Iar cel ce nu s-a învrednicit încă de aceea, cu uşurință este prins de aceasta. Dacă, aşadar, unul ca acesta va căuta în tot ce face spre Dumnezeu, ca unul ce le face toate pentru El, mai lesne va scăpa cu Dumnezeu de ea".[387]

383 *Capete despre deosebirea gândurilor*, cap. 6, Filocalia I, 68-69
384 *Despre virtuți şi păcate*, Filocalia, vol. IV, p. 192.
385 O.c.p. 121.v
386 T. Spidlik, Spiritualitatea …, vol. I, p. 296.
387 Capete despre dragoste I, 46, Filocalia II, 43

În concluzie putem spune că omul se eliberează de kenodoxia atunci când, conştient fiind de valoarea acţiunilor sau faptelor sale, nu şi le atribuie sieşi, ci le consideră daruri ale lui Dumnezeu, şi mulţumeşte lui Dumnezeu că l-a învrednicit să le valorifice. Nu face caz de meritele sale pentru a primi lauda oamenilor, ci în taină aduce preamărire şi mulţumire lui Dumnezeu, recunoscând că „tot darul desăvârşit este de sus, de la Dumnezeu" (Iacob 1, 17), că „vrednicia noastră este de la Dumnezeu" (II Corinteni 3, 5), că tot ce am primit este de la Dumnezeu şi nu putem să ne lăudăm ca şi cum ar fi de la noi (I Corinteni 4, 7), că „avem această comoară în vase de lut pentru ca să recunoaştem că puterea covârşitoare este de la Dumnezeu şi nu de la noi" (II Corinteni 4, 7), iar noi suntem doar unealta lui Dumnezeu prin care el lucrează în lume. Şi astfel necontenit ne străduim să împlinim voia Lui şi să fim pe placul Lui. În felul acesta, vom combate kenodoxia prin lauda adusă nu nouă, ci lui Dumnezeu, potrivit îndemnului apostolic: „**Cel ce se laudă în Domnul să se laude**, căci nu cel ce se laudă pentru sine este dovedit bun, ci cel pe care îl laudă Domnul" (II Corinteni 10, 17–18).

Cel ce doreşte să renunţe la kenodoxia va trebui ca, schimbându-şi mentalitatea, să dobândească discernământul duhovnicesc specific, adică aceea superioritate morală prin care, asemenea Apostolului, să se „**laude în slăbiciunile**" sale, având convingerea că „**puterea lui Dumnezeu în slăbiciune se desăvârşeşte**" (II Corinteni 12, 5–10). Aceasta este marea taină a vieţii duhovniceşti pe care numai adevăraţii ei trăitori o înţeleg.

6.10. HYPEREFANIA

6.10.1. Consideraţii generale

Hyperefania defineşte patima mândriei în toată duritatea şi profunzimea ei egocentrică. Este orgoliul ca egoism, spre deosebire de kenodoxia, sora mai mică şi mai firavă, mai mult perfidă, vicleană şi naivă, decât profundă. **Este adevărat că şi kenodoxia porneşte din egoism, dar acesta iese în afară sub forma lăudăroşeniei, a dorinţei şi plăcerii de a primi aprecierile şi aplauzele celor din jur, pe când egocentrismul hyperefaniei rămâne adânc întipărit în sufletul omenesc, atât de izolat în sine, încât nu acceptă nici pe Dumnezeu. De aici ura implacabilă faţă de tot ce-l împiedică să se afirme sau nu-i dă satisfacţia aşteptată.** În această situaţie, egocentrismul devine un idol căruia sufletul dominat de orgoliu i se închină şi îl slujeşte cu devotament total, pretinzând ca şi alţii să i se închine.

În altă ordine de idei, am văzut din cele până aici tratate că unele patimi se referă cu precădere la trup, iar altele la suflet. Unele se statornicesc mai uşor la tineri, iar altele la cei mai vârstnici. Unele durează şi activează violent într-o anumită parte a vieţii, altele toată viaţa. S-a apreciat, de pildă, că lăcomia este mai evidentă la cei tineri. La fel desfrâul care se

formează din ea. Spre deosebire de acestea, mândria se afirmă în perioada adolescenţei şi vizează mai mult pe cei maturi şi pe cei vârstnici, ea durând toată viaţa.

Apoi, dacă s-a apreciat că păcatul strămoşesc a pornit din lăcomie şi neascultare, mândria va fi socotită ca expresie firească a neascultării, încât nu greşesc nici cei ce afirmă că mândria este începutul păcatului şi izvorul lui. De fapt, mândria este cel mai groaznic şi ucigător păcat al vieţii duhovniceşti. Scriptura îl declară începutul oricărui păcat ca detaşare totală de Dumnezeu: „Începutul trufiei omului este a părăsi pe Dumnezeu şi a-şi întoarce inima sa de la Cel care l-a făcut. **Începutul păcatului este trufia** şi cel care stăruieşte în ea este ca şi când i-ar ploua urâciune" (Sirah 10, 12–13). Acest păcat este mai presus de firea omenească. El aparţine îngerului de lumină care vrând să fie mai mare ca Dumnezeu, a devenit generator al întunericului... Mândria a intrat în sufletul omului prin ispita diavolului, atunci când primul om a acceptat îndemnul de a fi asemenea Creatorului său, dar detaşat de lumina Lui dătătoare de viaţă şi sfinţenie.

Dacă kenodoxia reprezintă uitare lui Dumnezeu pentru a găsi propria preţuire a faptelor şi în lucrurile trecătoare ale vieţii (voce frumoasă, păr frumos, lux, podoabă, mărire), **hyperefania este o împotrivire deliberată faţă de Dumnezeu, un refuz al darurilor Sale şi o nerecunoaştere a ajutorului Său**.

Scriptura atribuie acest păcat şi păgânilor, ca un viciu prin care se opun lui Dumnezeu şi nu-l recunosc, după cum se exprimă generalul Holofern: „Cine e Dumnezeu dacă nu Nabucodonosor?" (Iudit 6, 2).[388]

Mândria este prin definiţie şi logismos-ul omului modern, care se consideră pe sine demiurgul exclusiv al cosmosului, iar pe Dumnezeu declarându-l mort, proclamă că nu mai are nevoie de El, că poate trăi fără Dumnezeu.

Evagrie spune că „demonul trufiei pricinuieşte cea mai grea cădere a sufletului. El îl convinge să nu recunoască ajutorul lui Dumnezeu, ci să se considere pe sine cauza tuturor faptelor drepte, iar îngâmfându-se îi tratează pe ceilalţi fraţi ca pe nişte smintiţi, încât socoteşte că nici unul dintre ei nu ştie de ce-i el în stare. Înl însoţesc mânia şi tristeţea şi cel mai cumplit dintre rele, ieşirea din minţi, nebunia şi vederea unei mulţimi de demoni în aer".[389]

Sfântul **Casian Romanul** arată că „a opta luptă o avem împotriva duhului mândriei. Aceasta este foarte cumplită şi mai sălbatică decât toate cele de până aici. Ea războieşte mai ales pe cei desăvârşiţi şi pe cei ce s-au ridicat până aproape de culmea virtuţilor, încercând să-i prăbuşească. Şi precum ciuma cea aducătoare de stricăciuni nimiceşte nu numai un mădular al trupului, ci întreg trupul, aşa mândria nu strică numai o parte a sufletului, ci tot sufletul. Fiecare din celelalte patimi, deşi tulbură sufletul, se războieşte numai cu virtutea opusă şi

[388] Tomas Spidlik, o.c.p. 296
[389] *Tratat practic*, 14, p. 59.

căutând să o biruiască pe aceea, întunecă numai în parte sufletul. Patima mândriei însă întunecă întreg sufletul şi-l prăbuşeşte în cea mai adâncă prăpastie”.[390]

Origen spune că mândria este principalul păcat al diavolului şi dintre toate păcatele este cel mai mare.[391]

Sfântul Ioan Hrisostom spune că mândria este „rădăcina, izvorul şi tatăl păcatului. Ea apare la sfârşit, atunci „când patimile dorm”, adică atunci când am reuşit să stăpânim cele şapte patimi anterioare”.[392]

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „demonul mândriei e plin de o îndoită răutate căci sau înduplеci moral să pună în socoteala sa isprăvile şi nu în a lui Dumnezeu, care este şi dătătorul celor bune şi ajutătorul spre izbutirea în ele sau, neputându-l îndupleca pe acesta, îi insuflă gândul să dispreţuiască pe cei mai puţini desăvârşiţi dintre fraţi. Iar cel ce primeşte acest gând nu-şi dă seama că şi pe el îl face să se lepede de ajutorul lui Dumnezeu”.[393]

Acelaşi Dascăl al Bisericii spune în altă parte că „patima mândriei constă în două neştiinţe. Iar aceste două neştiinţe se întrepătrund şi dau o judecată confuză. Căci numai acela este mândru, care ignorează atât ajutorul dumnezeiesc, cât şi neputinţa omenească. Deci mândria este lipsa cunoaşterii de Dumnezeu şi de om. Căci prin negarea celor două extreme ia fiinţă o afirmare mincinoasă”.[394]

Sfântul Grigorie cel Mare nu aşează pe **superbia** printre păcatele capitale, fiindcă o consideră **rădăcina** lor. În schimb, pentru a indica mândria, păstrează pe **inanis gloria** (slava deşartă).[395]

Nil Ascetul raportează mândria la viaţa virtuoasă şi spune că mândria este „o patimă neraţională ce se strecoară în fiecare lucrare a virtuţii”; „creşte împreună cu celelalte virtuţi”, dar le „ucide strălucirea”.[396]

Sfântul Ioan Scărarul arată că „mândria este tăgăduirea lui Dumnezeu, născocire a diavolului… înainte-mergătoare a nebuniei, pricinuitoare a căderilor, izvor al mâniei, poartă a făţărniciei, născocitoare a cruzimii… judecătoare nemiloasă, vrăjmaşă a lui Dumnezeu, rădăcina blasfemiei. Începutul mândriei este sfârşitul slavei deşarte; mijlocul este dispreţuirea aproapelui, neruşinată lăudăroşenie cu ostenelile proprii, iubirea laudei, urârea mustrării; sfârşitul este respingerea ajutorului lui Dumnezeu, încrederea în forţele proprii, însuşirea năravurilor drăceşti… Nu te mări că eşti ţărână; mulţi sfinţi şi îngeri s-a întâmplat să fie daţi afară… Precum întunericul este potrivnic luminii, tot aşa şi mândria se opune oricărei virtuţii”.[397]

390 *Filocalia,* vol. I, p. 121.
391 *Omilia 9, 2 la Iezechiel*, P.G. 13, 734 C. D.
392 *Omilia 9, 2 la Evanghelia după Ioan*, P.G. 59, 72 C.
393 Cent. II, 38, *Filocalia*, vol. II, p. 63.
394 *Răspuns către Talasie*, 56, 4, Filocalia, vol. III, p. 295-296.
395 *Moralia* I, XXXIC, 45, P.L. 76, p. 620-622.
396 *Despre cele opt gânduri ale răutăţii*, P.G. 79, 1160.
397 Cuvântul XXIII, *Scara*, o.c.p. 367–370.

Din aceste mărturii patristice temeluite pe o îndelungă experienţă ascetică vedem că hyperefania este cel mai „periculos” dintre cei opt logismoi. Ea cuprinde întreg sufletul omenesc, pe care orbindu-l în bezna cea mai întunecată, îl prăbuşeşte în adâncul prăpastiei. Dacă kenodoxia se referă, în superficialitatea, viclenia şi subtilitatea ei, la afirmarea proprie, hyperefania reprezintă **egoismului feroce** îndreptat împotriva lui Dumnezeu şi împotriva semenilor. Este o delirantă umflare a sufletului, dornic să domine totul… De aceea cuvintele Scripturii ne arată stăruitor că „Dumnezeu stă împotriva celor mândri, iar celor smeriţi le dă har” (Pilde 3, 34; Iacob 4, 6; I Petru 5, 5); „Înaintea prăbuşirii merge trufia şi semeţia înaintea căderii” (Pilde 16, 18).

6.10.2. Geneza şi descrierea orgoliului (trufiei)

Pe lângă ispita diavolului, mândria se formează în suflet ca o **maladie spirituală** în urma unei confuzii care apare în conştiinţa omului prin **răsturnarea tablei de valori**.

În mod firesc omul posedă sentimentul demnităţii sau conştiinţa valorii sale încă de la creaţie. El reprezintă coroana creaţiei divine, este stăpânul lumii văzute, poartă în sine chipul lui Dumnezeu ca raţiune şi libertate, este chemat să ajungă la asemănarea sfinţeniei lui Dumnezeu, prin practicarea virtuţii.

Cu toate că a căzut în păcat „minându-şi” puterile spirituale, omul nu şi-a pierdut totuşi conştiinţa valorii sale. Deşi a ajuns în contradicţie cu sine însuşi, şi-a dat seama că binele nu a dispărut total din aspiraţiile vieţii sale, şi că numai în măsura în care tinde spre făptuirea lui poate redobândi demnitatea iniţială.

Când omul, prin voia sa liberă, refuză să determine scânteia binelui din el însuşi, prin raportarea la Dumnezeu ca izvor al Binelui, atunci se produce răsturnarea tablei de valori, prin înlocuirea demnităţii cu mândria. Dacă conştiinţa demnităţii îi dă omului un impuls spre a pune în acţiune multitudinea de valori, prin mândrie sufletul se închide triumfalist în sine însuşi, spre a nu recunoaşte nici o altă valoare în afară de sine. Dominat de instinctul eului sau de amorul propriu, omul se raportează la semeni nu pentru a le recunoaşte valoarea, ci pentru a-şi etala prin comparaţie propria valoare, chiar dacă aceasta e absentă. Minimalizând valoarea celuilalt, lipseşte şi emulaţia, precum şi competiţia. Rămâne doar ambiţia insolentă a afirmării egoiste…

Prin aceasta, mândria devine o patimă şi ca urmare, o înşelare şi un eşec moral. Prin urmare, **mândria reprezintă o exacerbată afirmare a demnităţii proprii, a cărei falsitate rezidă în aceea că este lipsită de motivaţie şi de suport real**.

Această pierdere a realului este numită de Sfântul Isaac Sirul „Închipuire de sine”, şi este înțeleasă ca o „risipire a sufletului în nălucirile care îl fură de la sine şi nu-l înfrânează de la zborul în norii gândurilor lui, prin care înconjoară toată zidirea”.[398]

Când cei trufaşi îşi găsesc **identitatea orgoliului pe piedestalul măririi,** trăiesc mereu sub obsesia **afirmării autorității, dar totdeauna se consideră în criză de autoritate.**

Se spune în termeni militari că „funcția doboară gradul”. Aplicat pe plan etic vom spune: „honores mutant mores”. Onorurile schimbă într-adevăr bunele obiceiuri ale oamenilor sau mai bine zis le imprimă un caracter specific, şi anume, caracterul grandorii, al trufiei, al **orgoliului fără stavilă**, **făcându-i prizonierii şi victimele lui**. Devenind obsesie orgoliul se transformă în zborul într-o lume iluzorie, ce-l face pe cel prins în mrejele lui, să **piardă contactul realului**. Iar aceasta este **nebunia măririi sau grandomania**. Se întâmplă însă că de multe ori, orgoliul face din stăpânii puternici robii lui. Atunci când, de pildă, slugile linguşitoare şi viclene reuşesc prin intrigi şi calomnii să intre pe sub pielea stăpânului plini de sine, îl transformă numaidecât în marioneta lor. De unde şi constatarea că **dacă vrei să nenoroceşti pe cineva, laudă-l ca să devină orgolios**…

Pe de altă parte, orgoliul reprezintă **descătuşarea violentă a egoismului**, având caracteristic afirmarea fără discernământ a eului, prin confuzia pe care o face între calități şi defecte. Cel dominat de orgoliu nu are alt obiectiv decât propria evaluare, încât, pe drept cuvânt s-a spus că **dacă vrei să cunoşti pe cineva**, **„fă-l mare**”, dă-i adică posibilitatea să-şi arate eul în toată nuditatea lui, sub spectrul propriei admirații şi adorări. Având obsesia tiranică a egoismului închircit, orgoliul reprezintă un mare defect în **relațiile interpersonale**. Întrucât persoana înseamnă deschidere spre comunicare şi comuniune, cel împătimit de orgoliu **comunică unilateral**, acceptând toate intrigile, calomniile şi minciunile venite din partea celor care îl laudă cu linguşire…

Orgoliul ducând la **pierderea discernământului**, cel stăpânit de această patimă trăieşte într-o totală **confuzie şi înşelare**. Nu-l interesează adevărul şi sinceritatea în cunoaşterea reală a situațiilor, încât devine nedrept în aprecierile pe care le face. Numai cu mare înțelepciune şi răbdare i se pot arăta defectele spre îndreptare… Numai timpul în scurgerea lui, îi poate arăta adevărul, dar de multe ori faptele necugetate şi-au lăsat amprenta lor dureroasă, şi chiar dacă se vindecă rana în timp, rămâne totuşi cicatricea.

Întruatât cel orgolios este obsedat de egocentrism, încât sufletul îi va fi **dominat de gelozie**. Dacă cineva, după dreptate, în mod obiectiv, nu este de acord cu el, şi nu se arată de partea lui, îi devine de-a dreptul duşman, şi se porneşte asupra lui cu mânia ce duce la ură fără zăgaz…

Tot sub obsesia oarbă a afirmării egoiste, orgoliul macină sufletul omenesc prin **invidia** dusă la paroxism, ce nu crută pe nimeni şi nimic ce-i stă în cale.

---

398 Cuvântul LXXXI, *Filocalia* X, p.401

Pentru afirmarea propriei valori cei orgolioşi declanşează o adevărată competiţie cu cei din jur, minimalizându-le şi chiar anulându-le valorile.

Referindu-se la **tendinţele dominante** ale sufletului omenesc, Nicolae Mărgineanu arată că 80–90 % din aceste tendinţe aparţin celor două instincte fundamentale date de însăşi realitatea nucleară a vieţii, confundându-se oarecum cu însăşi esenţa ei. Ele sunt instinctul de conservare şi dezvoltare a individului, adică instinctul eului sau amorul propriu şi instinctul de înmulţire sau conservare a speciei, adică instinctul sexual sau iubirea sexului opus. În foarte puţine cazuri e vorba de dominarea combativităţii sau a fricii (aici intră bătăuşii şi fricoşii). „Individul cu Sinele dominat de amorul propriu tinde — conştient sau inconştient — să considere persoana sa prismă de judecată a întregii lumi, fiind oarecum cheia ei de boltă. E ambiţios, mândru, încrezut, egocentric, egoist, plin de sine în tot ceea ce întreprinde şi face. Uneori amorul propriu se fixează mai mult asupra corpului, alteori — mai bine zis de cele mai multe ori – asupra sufletului. Se crede de obicei mai inteligent şi capabil, în special atunci când e prost”.[399]

6.10.3. Mândria ca maladie spirituală

Încă din antichitate mândria a fost socotită defecţiune de caracter, ce aduce mult rău atât persoanei umane, cât şi cetăţii, prin deteriorarea relaţiilor dintre oameni. A fost repudiată şi pe plan religios, socotindu-se că prin aroganţa, impetuozitatea şi insolenţa lui, orgoliul omului constituie un atentat la autoritatea zeilor.

I. Hybris-ul Cu acest nume stigmatizau înţelepţii Eladei pe abuzivii care pierdeau măsura cuvenită în mentalitate şi comportament, provocând tensiuni nedorite în cetate.

Verbul **hybrizein** exprimă o depăşire a drepturilor, un abuz obraznic şi lipsit de scrupule, aflat sub imboldul unei trufii nesăbuite sau lăcomii nesăţioase. Hybris-ul indică luciferícul egoism al încrederii în sine, prin sfidarea tuturor celor din jur. Ca pierdere a măsurii cuvenite şi a lipsei de control, őáńéň-ul reprezintă impetuozitatea, insolenţa, ca manifestări tumultuoase, lipsite de discernământ şi bună rânduială, asemănătoare unor ape învolburate, care depăşind zăgazurile, inundă ţarinele mănoase distrugând recoltele…

Reprezentând o abuzivă depăşire a măsurii cuvenite şi chiar a condiţiei umane, începând cu şcoala milesiană (sec. VI în. Hs.), hybris-ului îi este opus **μέσον**. Aceasta indică măsură, echilibru, ordinea, moderaţia, pe când hybris-ul le sfidează pe toate acestea. Iar pentru ca etica măsurii, creatoare a culturii şi civilizaţiei să se impună, se promova izolarea celor dominaţi de hybris, şi se spunea că aceştia trebuie să fie izgoniţi din cetate ca şi animalele sălbatice.

399 *Psihologia persoanei…*, p. 440–441.

Heraclit, personificându-l pe υβρις, l-a declarat tatăl lui κόρος, care reprezintă prisosul sau excesul.

Acesta, depăşind necesarul, ca bună rânduială, avea un efect dezastruos asupra vieții oamenilor. Ei, neavând suficientă rațiune, nu vor reuşi nici să-i de cea mai potrivită întrebuințare, încât excesul trece peste limitele conduitei cuvenite. Cât despre hybris ca depăşire a conduitei cuvenite, Heraclit spune că „trebuie înăbuşit mai degrabă decât un incendiu" (D.L. IX, 2).

Pe de altă parte, hybris-ul caracteriza şi atitudinile multor zei. Şi acestora le lipsea buna chibzuință, fiind capricioşi, violenți, arbitrari. Dar Dike, zeița dreptății, reprezenta ordinea şi legea, pedepsind totdeauna depăşirea măsurii omului. În special **Némesis**, ca zeiță a măsurii, apăra principiul **destinului de la Delfi**, pedepsind pe omul orgolios şi arogant, care nu-şi cunoştea limitele. Aplicând însă deviza „**nimic prea mult**", **Némesis** reteza omului orice posibilitate de afirmare şi înălțare, ținându-l într-o umilire pasivă şi oarbă…

Trecând în continuare la spiritualitatea creştină, vom reține formele mai importante prin care este redată patima mândriei.

II. Hyperefania Sintagma exprimă o nechibzuită **arătare**, ce depăşeşte conduita cuvenită şi chiar condiția umană. Prepoziția **υπέρ** ca particulă conferă verbului **φαίνω**, căreia i se ataşează, sensul de „deasupra", „peste", exprimând arătarea „peste" alții; „deasupra altora", sub forma dispretului față de ei.[400] Hyperefania poate constitui şi o atitudine de înălțare deasupra lui Dumnezeu, peste Dumnezeu, corespunzând cu desconsiderarea şi chiar sfidarea lui Dumnezeu.

Hyperefania este afirmarea egocentrică, ca falsă plinătate de sine. Aspectul maladiv al patimii constă în hipertrofierea insațiabilă a eului deasupra celor din jur. Pe plan social acționează prin convulsia instinctului de atac lipsit de scrupule, care nu cruță pe nimeni când e vorba de afirmarea proprie.

III. Blasfemia Cuvântul este format din **βλάπτω** – a bate, a lovi, plus **φημή** = vorbă. Referitor la Dumnezeu înseamnă a bate sau a lovi pe Dumnezeu cu vorba, ca şi cum ai lovi cu piatra. Blasfemia reprezintă mândria ca hulă la adresa lui Dumnezeu.

Evagrie îndeamnă „să nu ne lăsăm tulburați de demonul care ne împinge mintea spre hulirea lui Dumnezeu şi spre închipuirile acelea neîngăduite pe care eu unul nici nu îndrăznesc a le scrie!… țelul demonului cu pricina este să ne facă să încetăm a ne ruga, pentru ca să nu mai stăm drept înaintea Domnului Dumnezeului nostru şi nici să mai îndrăznim să întindem mâinile către Cel împotriva Căruia am urzit asemenea gânduri".[401]

400 Conf. Dr. Felicia Ştef, Sintaxa structurală a limbii vechi greceşti, Bucureşti, 1987, p. 235.
401 Tratatul practic, 46.

Blasfemia este echivalentă cu **erezia**, fiindcă aceasta loveşte direct în învăţătura pe care Dumnezeu ne-a descoperit-o ca să cunoaştem voia Lui şi modul prin care putem să ajungem la comuniunea veşnică cu El. Erezia este o jignire adusă lui Dumnezeu şi o suprapunere peste descoperirea şi înţelepciunea Sa. Este o negare a dragostei lui Dumnezeu pe care veşnic ne-o descopere şi ne-o acordă. Dintre aceste erezii huluitoare Evagrie ne comunică câteva: negarea liberului arbitru şi afirmaţia că omul păcătuieşte fără voie şi că, prin urmare, judecata lui Dumnezeu est nedreaptă; să te întrebi dacă este în tine sau nu; să-i socoteşti pe demoni dumnezei; să negi că trupul dăruit de Dumnezeu ar fi un lucru bun; să negi harul şi ajutorul lui Dumnezeu…[402]

IV. Hyperfrosyne Cugetarea îngâmfată, arogantă şi dispreţuitoare, care produce tulburare în comunitatea creştină este redată de Sfântul Apostol Pavel prin **υπερφροσύνη**: "…Căci prin harul ce mi s-a dat, zic fiecăruia dintre voi să nu cugete despre sine (μή υπερφρονειν) mai mult decât se cade să judece, ci să cugete spre a fi înţelept, după măsura credinţei împărţită de Dumnezeu fiecăruia" (Romani 12, 3).

De aici vedem că criteriul după care fiecare creştin se cuvine să cugete despre sine este **μέτρον πίστεως** (măsura credinţei). Iar credinţa exclude pe hyperfrosyne şi va adopta pe **tapeinofrosyne** (gândul smerit a lui Hristos), după cum precizează Apostolul în continuare: „nu vă gândiţi la cele înalte, ci lăsaţi-vă duşi spre cele smerite" (Romani 21, 16).

Cel ce a dobândit „gândul smerit a lui Hristos" (Filipeni 2, 5) va simţi o schimbare a minţii, o înnoire a ei: **μεταμορφουσθε τη ανακαινώσει του νοός** = „schimbaţi-vă prin înnoirea minţii ca să deosebiţi care este voia lui Dumnezeu: ce este bun şi bineplăcut şi desăvârşit" (Romani 12, 2).

Iar schimbarea de mentalitate (**μετάνοια**) va fi urmată de schimbarea de comportament. Hyperfrosyne ca închistare în gândirea proprie învrăjbită faţă de alţii, se va schimba în tapeinofrosyne, care „nimic făcând cu ceartă sau cu mărire deşartă, ci cu smerenie unul pe altul se va socoti mai de cinste decât el însuşi" (Filipeni 2, 3; Coloseni 3, 12). Numai tapeinofrosyne creează şi asigură unitatea credinţei în Hristos, fiindcă „dacă toţi cugetă ca Iisus Hristos când a murit pentru noi păcătoşii, atunci nu se vor despărţi, atunci sunt solidari ca fraţii".[403]

V. Philautia Dacă la Aristotel philautia era iubirea de sine ca deschidere generoasă faţă de semeni, în spiritualitatea creştină, mai ales prin **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, philautia este identificată cu mândria şi devine egoismul feroce ca totală detaşare faţă de Dumnezeu, şi în acelaşi timp ca suprapunere peste semeni. Sfântul Maxim Mărturisitorul

402 Cristian Bădiliţă, o.c.p. 83.
403 Dr. Werner de Boor, *Die Briefe an die Philipper und Kolosser*, Verlang R. Brokhaus Wuppertal, 1969, p. 70.

socoteşte philautia ca patimă faţă de trup şi mama tuturor patimilor. Ca iubire de sine, philautia este iubirea iraţională faţă de trup, opusă iubirii şi înfrânării.[404]

Mândria ca patimă egocentrică prezintă paradoxul închistării în carapacea unei lumi iluzorii dominată de tendinţa vulcanică a afirmării proprii, fără a cerceta suportul real şi fără a intui că ridicarea pe marginea unei prăpăstii poate avea consecinţa căderii în abis… Această insaţiabilă mândrie egocentrică nesocoteşte orice ajutor de la Dumnezeu, refuzând chiar mântuirea prin har, fiindcă luciferícul din sine însuşi îi dă senzaţia exclusivei împliniri prin forţele proprii. Lipsa de discernământ face din voinţă o putere oarbă oricând pregătită să spargă zidurile şi să dărâme stâncile, impulsionată fiind de dorinţa delirantă de dominare asupra semenilor, ducându-i la starea de sclavie ca supuşi docili în satisfacerea capriciilor proprii.

Patima philautiei ca esenţă egocentrică face ravagii pe plan social. Egoismul închistat al mândriei **urmăreşte cu ferocitate captarea tuturor intereselor care duc la afirmarea** socială, economică, culturală, politică, religioasă, etc.

În relaţiile **interpersonale tensiunea arghirofilă** zdrobeşte tot ceea ce întâlneşte în cale, manifestându-se cu cruzime prin aversiune şi ură bestială ce conduce la **sadism**. Nu interesează decât satisfacerea şi **afirmarea propriilor interese**, chiar dacă acestea cer capul celor de lângă tine… **Milă şi compasiune nu există**. Accentul cade doar pe amorul propriu, adică pe **instinctul eului**, pe afirmarea lui cu **putere şi duritate**.

Pactele şi prieteniile sunt dictate tot de interesele egoiste. De aceea ele dispar atunci când acestea sunt împlinite. Dacă se întâmplă cumva să apară **conflictul de interese**, atunci apare şi **invidia specifică**, care se năpusteşte necruţător asupra celor aflaţi în competiţie. Defăimarea, calomnia şi gelozia sunt armele ei de luptă... Dar invidia celuilalt agită tot mai mult mânia, ce devine la rândul ei „mahrama roşie” pentru taurul din arenă… Iar taurul nu se lasă învins. Luptă pe viaţă şi pe moarte…

Superbia rănită generează suferinţe cumplite. Autoritatea lezată a superbiei doare până în cele mai adânci cute ale sufletului…Leacul nu va fi căutat în iertare şi îngăduinţă, ci în **răzbunare**. De aceea loveşte mortal.

Conflictele dintre orgolii sunt semnalul de alarmă ce cheamă la luptă, generând acel „bellum omnium contra omnes”.

Superbia atotştiutoare şi preaÎnţeleaptă primeşte sfaturi numai din interes. Dacă supuşii îşi permit să dea sfaturi, acestea se transformă în jignire…Iar dacă, şi mai mult, îşi permit critici, acestea devin ultraj. Şi de aici supărarea violentă, care uzează de toate puterile pentru a călca totul în picioare, făcând să dispară orice urmă de consideraţie umană…

Dacă au existat prietenii vreodată, acestea se transformă în duşmănii de moarte. Superbia loveşte mortal pe aceea pe care altă dată i-a îmbrăţişat cu afecţiune. De aici apare tot mai pronunţat **caracterul de mască al superbiei**. **Falsitatea ei** se manifestă prin **linguşirea**

[404] Cent. II, 7-8, *Filocalia*, vol. II, p. 55; Cent. III, 6-8, p. 78

obedientă a celor mari până le ia locul sau până îşi atinge scopul, pe de o parte; şi **cruzimea intolerantă** cu cei subordonaţi, pe de altă parte.

Dacă philautia îşi găseşte oarecum satisfacţia devine **dictatorială** şi **intransigentă**. Cel în cauză îşi tratează supuşii ca pe nişte sclavi, ca simpli executanţi ai unor ordine atât de imperative, încât nu au dreptul nici să pună la îndoială că nu sunt cele mai bune. Philautia nu primeşte sfaturi, iar critica este pentru ea un adevărat ultraj, fiindcă „la raison du plus fort est toujours la meilleurs" (La Fontaine, Le loup et l'agneau).

O altă caracteristică sau defect al philautieie este acela că **insaţiabila dorinţă de afirmare scuză orice mijloace şi acceptă toate compromisurile.**

Caracterul moral ca **statornicie în bine nu există**, fiindcă superbia urmăreşte totdeauna binele ca interes personal. De aceea ea nu cunoaşte nici **recunoştinţa** faţă de binefăcător, ci caută mereu alţi binefăcători care să-i slujească şi să-i satisfacă în continuare perversele ei dorinţe şi interese meschine.

Pe de altă parte, superbia operează prin **inteligenţa vicleană**. Când însă, se întâmplă ca aceasta să lipsească, **prostia** este demascată în toată hidoşenia ei.

Dacă la un moment dat se pune problema **iertării** pentru aplanarea tensiunii, aceasta e doar masca ce pregăteşte furtuna necruţătoare a **răzbunării**. E un fel de „pax romana", ca masca lui „si vis pacem para bellum"…

6.10.4. Mândria ca boală mentală

Dat fiind faptul că mândria este o maladie spirituală ce vizează în primul rând cunoaşterea de sine, cu referire şi implicaţii la detaşarea de Dumnezeu şi la suprapunere peste semeni, manifestările ei paradoxale o includ pe lista celor mai aberante boli psihice, care degenerează în forme delirante.

În general vorbind, **grandoarea,** ca manifestare patologică, însumează un ansamblu de comportamente centrate pe dorinţa sau pe tendinţa spre expansivitate a Eului, însoţită de hipertrofia cunoştinţei de sine, a valorii propri, individul simţindu-se supradotat, atotputernic. Persoana care manifestă atitudini de grandoare poate deveni însă chiar ridicolă, în măsura în care însuşirile sale obiective nu susţin tentativele expansive şi realizarea acestora. În psihopatologie, ideile delirante de grandoare sau megalomanice sunt rezultatul expansiunii delirante a Eului: subiectul se raportează la lumea exterioară conform dorinţelor sale de atotputernicie, considerându-se deosebit de dotat, inspirat până la calităţi profetice, reprezentând obiectul unei iubiri absolute sau fiind el însuşi destinat realizării unui ideal absolut.[405]

[405] C. Gorgos, o.c., vol. II, p. 280.

Temele **megalomanice** au mai multe aspecte, precum: **fizice**, constând în putere, aspect exterior; **materiale**: bogății imense a căror descriere se apropie de cea a comorilor din basme; **intelectuale**: idei geniale; roluri **social-politice**: personalități marcante, suverani etc.[406]

Dintre formele megalomaniei ne vom opri la două: narcisismul şi paranoia.

Narcisismul derivă de la legendarul **Narcis**, care văzându-şi chipul în apă, întru atât s-a îndrăgostit de sine însuşi încât devine victima propriei imagini. Ca stare morbidă narcisismul se caracterizează printr-o iubire intensă a cuiva față de propriile sale calități fizice sau psihice. „Ca un corolar, narcisistul este incapabil să iubească alte persoane". Narcisismul poate exprima atât un simptom, cât şi o trăsătură caracteristică constând din autoadorație sau exagerat amor propriu.[407]

Paranoia este maladia psihică din grupul psihozelor delirante cronice. Ca „tulburare a rațiunii" paranoia este „caracterizată prin evoluția continuă a unui delir sistematizat, durabil şi impenetrabil la critică, dezvoltat insinuos, pe fondul conservării complete a ordinii şi clarității gândirii, voinței şi acțiunii".[408] Într-o expunere mai sugestivă şi plastică „paranoia se poate asemăna cu un sistem de interpretare a lumii, a societății, a valorilor din care individul bolnav deduce o situație de nerecunoaştere a propriei valori şi față de care el se apără enunțându-şi propria dreptate cu o convingere absolută sau cu dorință de supremație subiectivă față de ceilalți oameni. Lumea delirului este dominată de o lege de bază: alterarea infrastructurală a psihismului prin degradarea valorilor morale, închistarea într-un egoism singular, agresiv, de persecuție etc., terminând totdeauna prin sentimentul adevărului propriu".[409]

6.10.5. Terapia mândriei

Fiind o maladie care porneşte dintr-o dereglare mentală, terapia mândriei trebuie căutată în readucerea rațiunii în câmpul de funcționare a normalității. Sănătatea minții înseamnă reorientarea ei spre valoare. Şi după cum bine remarcă Nicolae Mărgineanu, regăsirea cugetării sănătoase este dată de modestie, ca măsură cuvenită a condiției umane. Se vorbeşte tot mai mult de „**alienare față de propria noastră ființă**… Limita de prețuire a eului propriu — continuă N. Mărgineanu — este în judecata dreaptă a celorlalți. Dar în competiția socială, fiecare este dispus să se laude, micşorând în schimb, calitățile altora. De aceea, **modestia este suprema distincție a Eului de valoare**. Profesorul Robinson avea dreptate: „**Începutul înțelepciunii e sfârşitul Eului**", adică afirmarea sa justă şi obiectivă, nu subiectivă şi exagerată.

406 Idem, vol. III, p. 67.
407 I. Popescu Neveanu, o.c.p. 472
408 C. Gorgos, o.c. vol. III, p. 374.
409 Eduard Pamfil, *Psihozele*, Timişoara, 1976, p. 217.

Omul de valoare își permite chiar luxul de a se crede mai puțin decât este. În opoziție cu omul de reală şi mare valoare, care se judecă mai puțin decât este, avem paranoicii şi megalomanii, care se simt mai mult decât sunt. Cum lumea nu le recunoaşte pretențiile exagerate, la delirul şi grandoarea ei adaugă şi pe cel al persecuției. Paranoicii şi megalomanii pretind şi recunoaşterea altora. Narcisiştii se mulțumesc cu recunoaşterea lor proprie. Alături de ei avem persoane care se simt altceva decât sunt. Unul e funcționar, dar se crede mare poet şi pictor ori conducător de oameni. Eul astfel dezvoltat, evident, nu este numai tendință, ci şi valență. El nu e numai ereditate, ci şi educație şi poziție socială. El, de asemenea, nu e o unitate simplă, ci una foarte complexă. El este, de fapt, agentul prim, care ia soarta ființei în mână, pentru a o îndruma înspre adaptarea, conservarea şi dezvoltarea optimă în lumea în care ea trăieşte".[410]

Față de valoroasele şi pertinentele observații şi indicatoare de drum oferite de cel mai mare psiholog român, se pune fireasca întrebare: cum vom ajunge la aceste deziderate mărețe eliberându-ne pe noi înşine precum şi lumea întreagă de indezirabilele tensiuni conflictuale pe care le provoacă mândria augumentată cu întregul ei cortegiu de defecte morale?

Spitalele psihiatrice cu întregul arsenal de chimioterapie pot constitui doar un refugiu…

Educația familială în cele mai multe cazuri este echivocă… Educația din şcoală s-a dovedit în bună parte contradictorie şi confuză. Educația religioasă, ca simplă instrucție, nu şi-a dovedit nici ea finalitatea…

Numai comuniunea reală cu Hristos, statornicită pe credința cea vie şi pe lucrarea harului Duhului Sfânt rămâne soluția unică de a-i reda omului propria identitate ca şi chip al lui Dumnezeu, ca libertate autentică şi rațiune sănătoasă. Numai acestea vor putea transforma **paranoia în metanoia**, în gândul lui Hristos ca temelie sigură a eliberării sufletului omenesc de sub robia tuturor logismoilor care au înrobit şi înrobesc natura umană ce poartă în sine rănile păcatului.

* * *

[410] Condiția umană, p. 108.

7. PATIMA ŞI POSESIA DEMONICĂ

7.1. Noțiunea

Când ne-am referit la patimi, am văzut că în limbajul asceților creştini acestea sunt identificate cu demonul, ca şi cum ar fi efectul lucrării lui în viața oamenilor. În concepția creştină diavolul este personificarea Răului, având ca determinare primordială orgoliul. E vorba de pietrificarea în rău a îngerilor de lumină, care datorită mândriei, au devenit generatori ai răului, exercitând asupra omului trei acțiuni negative: 1. **Îl împing în ispita păcatului**; 2. **tulburând mințile oamenilor, aduc maladiile mentale**; 3. exercită puteri şi asupra lumii materiale din jur, aducând tot felul de necazuri şi nenorociri.[411]

Faptul că diavolul incită la rău, despre persoanele pornite să facă rău altora, manifestând chiar o satisfacție sadică în acest sens, se spune că sunt „spirite diabolice”. De fapt însăşi sintagma „diabolic” indică etimologic „acțiunea duşmănoasă spre vătămare”.

Pe plan moral se poate stabili o legătură cauzală între păcatul devenit patimă şi prezența ispitei diavolului spre rău. Omul devine în patimă vinovat, fiindcă nu s-a opus ispitei, deşi putea să o facă şi chiar să o biruiască.

Patima rezultată din păcat are un caracter moral, în sensul că îți anulează libertatea şi voința de acțiune, înrobindu-te sub puterea ei dominantă. La fel şi rațiunea este subjugată, dar nu anulată. În patimă omul îşi pierde numai în parte discernământul. El poate oricând avea licărirea de lumină care să-l ducă la realitatea autentică a vieții sale. Dar patima poate servi posesiei demonice atunci când omul decade din starea de har şi devine „mort” față de Dumnezeu.

Posesia demonică intră în adâncul ființei raționale, mai ales pentru cei dăruiți cu voință proprie diavolului, cum este, de pildă, cazul lui Iuda, despre care Mântuitorul spune că „este diavol” (Ioan 6, 70) sau al vrăjitorului Elimas, despre care Sfântul Apostol Pavel spune că este „fiul diavolului” (Fapte 13, 10). Cei posedați fără voia lor sunt victime. Mintea lor este întunecată prin posesie demonică, încât puterea voinței lor este anulată. Dar, ceea ce este foarte important de subliniat, rezidă în faptul că **natura lor profundă, adică chipul lui Dumnezeu nu poate fi anulat de puterea diavolului**. **Poate fi întunecat, poate fi oprit să-şi arate lumina şi să-şi împlinească menirea devenirii sale ca asemănare cu Dumnezeu, dar nu poate fi anulat**. El rămâne asemenea unei comori ascunse sub pământ, a unei lumini ascunse sub obroc. Dovadă convingătoare este faptul că prin exorcizare, adică prin

[411] Ovidiu Drâmba, Istoria culturii şi civilizației, vol. III, Bucureşti, 1990, p.664.

alungarea diavolului, cei posedați devin întregi la minte, dispunând astfel de capacitatea de a-şi duce viața în normalitate, ca şi cum nu li s-ar fi întâmplat nimic.

7.2. Atitudinea Mântuitorului şi a Bisericii față de posesia demonică

Se cuvine să precizăm că posesiunea demonică este sinonomă cu nebunia, în sensul că „puternicul, înfricoşatul şi prea iscusitul duh, duhul nimicniciei şi al neființei… strălucitul duh” — cum îi spune F.M. Dostoievski — face ca în om să se întunece chipul lui Dumnezeu, şi să decadă astfel din umanitate prin alterarea minții şi anularea puterii voinței.

Mântuitorul a avut totdeauna atitudine favorabilă față de cei posedați. El a venit să salveze omul de sub dominația răului, spre a-i reda chipul lui Dumnezeu. Deşi întâlnirea cu cei posedați a fost de multe ori dramatică, Mântuitorul nu a ezitat niciodată să-i elibereze de sub puterea diavolului, aducându-i la starea de normalitate, redându-le chipul lui Dumnezeu. Făcându-i „**Întregi la minte**” (Marcu 5, 15) le-a redat chipul lui Dumnezeu, integrându-i în rosturile vieții normale.

Pentru a înțelege mai bine posesia demonică şi exorcizarea efectuată de Mântuitorul, se cuvine să facem un studiu de caz. Îndrăciții din Gedara, fiind întrebați cum se numesc, răspund: „legiune”. Răspunsul însă nu este al lor. Diavolul era cel ce grăia prin ei. Aceştia sunt ca un fel de prizonieri ai lui, care execută mecanic ceea ce diavolul le impune. Ei nu pot nici gândi şi nici întreprinde ceva din inițiativa proprie. Diavolii din ei îl întreabă pe Iisus: „ce ai cu noi Fiul lui Dumnezeu de ai venit să ne pierzi?”. Faptul că prin alungarea diavolului ei rămân „Întregi la minte”, înseamnă că prezența diavolului în sufletul lor nu le-a putut şterge chipul lui Dumnezeu, adică natura profundă, umanul autentic, mintea şi libertatea, ci doar le-a anulat posibilitatea de manifestare a lor. Deci nu putem identifica posedatul cu demonul care îl posedă. Nu omul săvârşeşte nedreptate, ci diavolul care este în el. De unde şi deviza: „**urăşte boala, dar nu şi pe bolnav!**”.[412]

Aceasta a devenit, după cum vom vedea, o atitudine constantă de protecție şi ocrotire a celor posedați în Răsăritul creştin, spre deosebire de Biserica apuseană care, identificându-i pe cei posedați cu diavolul, a pornit secole de-a rândul o acțiune distrugătoare asupra lor.

Încă dintru început Biserica a avut o atitudine precisă în favoarea eliberării omului de sub povara apăsătoare a diavolului, alcătuind rugăciuni speciale pentru cei dornici să se unească cu Hristos, devenind creştini prin Taina Sfântului Botez.

Mai departe, asceții creştini au urmărit viața celor botezați în luptă cu duhurile rele. De pildă, Diadoh, episcopul Foticeii din vechiul Epir (secolul al V-lea), combătând pe unii

[412] Jean Claude Larchet, *Terapeutica bolilor mintale*, trad. Florin Sicoie, Bucureşti, 1997, p. 63.

ertici care „au născocit că atât harul cât şi păcatul, adică atât Duhul adevărului, cât şi duhul rătăcirii se află ascunse în mintea celor ce s-au botezat”, ne spune că: „Înainte de Sfântul Botez harul îndeamnă sufletul din afară spre cele bune, iar satana foieşte în adâncurile lui, încercând să stăvilească toate ieşirile dinspre dreapta ale minții. Dar din ceasul în care ne renaştem, diavolul este scos afară, iar harul intră înăuntru. Ca urmare, aflăm că precum odinioară stăpânea rătăcirea asupra sufletului, aşa după Botez stăpâneşte adevărul asupra lui. Lucrează desigur satana asupra sufletului şi după aceea ca şi mai înainte, ba de multe ori chiar mai rău. Dar nu ca unul ce se află de față împreună cu harul (să nu fie!), ci învăluind prin mustul trupului mintea, ca într-un fum, în dulceața poftelor neraționale. Iar aceasta se face din îngăduirea lui Dumnezeu, ca trecând omul prin furtună, prin foc şi prin cercetare, să ajungă astfel la bucuria binelui… Harul se ascunde din însăşi clipa în care ne-am botezat în adâncul minții. Din moment ce începe cineva să iubească pe Dumnezeu cu toată hotărârea, o parte din bunătățile harului intră într-un chip negrăit în comunicare cu sufletul prin simțirea minții… Suntem după chipul lui Dumnezeu prin mişcarea cugetătoare (mintea) a sufletului. Căci trupul este ca o casă a sufletului. Deci fiindcă prin greşeala lui Adam nu numai trăsăturile sufletului s-au întinat, ci şi trupul nostru a căzut în stricăciune, Cuvântul cel Sfânt al lui Dumnezeu (Fiul lui Dumnezeu) s-a întrupat, dăruindu-ne ca un Dumnezeu apa mântuitoare prin Botezul Său, ca să ne naştem din nou. Căci ne renaştem prin apă, cu lucrarea Sfântului şi de viață făcătorului Duh. Prin aceasta, îndată ne curățim şi sufletul şi trupul, dacă venim la Dumnezeu din toată inima. Căci Duhul Sfânt, sălăşluindu-se în noi alungă păcatul… Deci noi alergătorii pe drumul sfintelor nevoințe credem că şarpele cel cu multe înfățişări e scos afară din cămările minții prin baia nestricăciunii. Nu trebuie să ne mirăm că după Botez gândim iarăşi cele rele după cele bune. Căci baia sfințeniei şterge pata noastră de pe urma păcatului, dar nu preschimbă acum putința de a se hotărî în două feluri a voinței noastre şi nici nu opreşte pe diavoli să se războiască sau să ne grăiască cuvinte înşelătoare. Aceasta, pentru că cele ce nu le-am păzit când erau în starea naturală, să le păzim, cu puterea lui Dumnezeu, după ce am luat armele dreptății… Domnul nostru ne învață în Evanghelii (Luca 11, 24; Matei 12, 44; II Petru 2, 20) că atunci când satana, întorcându-se, află casa lui măturată şi goală, … atunci ia alte şapte duhuri mai rele decât el şi intră şi se încuibă în ea, făcând cele de pe urmă ale omului, mai rele decât cele dintâi. De aici trebuie să înțelegem că atâta vreme cât este Duhul Sfânt în noi, satana nu poate intra ca să rămână în adâncul sufletului. Dar şi dumnezeiescul Pavel ne explică limpede înțelesul acestei icoane. Căci privind lucrul acesta din punct de vedere al luptei, zice: „Mă bucur după omul dinăuntru de legea lui Dumnezeu. Dar văd altă lege în mădularele mele, luptându-se împotriva legii minții mele şi robindu-mă legii păcatului, care este în mădularele mele” (Romani 7, 22–23). Iar privindu-l din latura desăvârşirii, zice: „Aşadar, nu mai este nici o osândă pentru cei ce umblă în Iisus Hristos, nu după trup, căci legea Duhului vieții m-a eliberat de legea păcatului şi a morții” (Romani 8, 1–2). Dar zice şi altundeva, ca iarăşi să ne arate că satana războieşte sufletul ce se împărtăşeşte

de Duhul Sfânt, din trup: „Stați deci tari, încingându-vă mijlocul vostru cu adevărul şi îmbrăcându-vă cu platoşa dreptății şi încălțându-vă picioarele spre gătirea Evangheliei păcii, luând peste toate pavăza credinței, cu care veți putea stinge săgețile vicleanului cele aprinse, şi coiful mântuirii şi sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu" (Efeseni 6, 14-17). Dar a lupta este altceva decât a fi dus în robie. Fiindcă lucrul al doilea arată o ducere cu sila, iar cel dintâi o luptă cu puteri egale. De aceea Apostolul spune că diavolul se năpusteşte asupra sufletelor purtătoare de Hristos, cu săgeți aprinse. Căci cel ce nu este stăpân pe potrivnicul său, are trebuință numaidecât de săgeți, ca să-l poată birui şi supune pe cel ce se luptă cu el din depărtare, prin trimiterea săgeților. Deci satana, fiindcă nu se poate încuiba în mintea celor ce se nevoiesc, ca mai înainte, dată fiind prezența harului, călăreşte pe mustul cărnii… ca prin firea uşor de mânuit a acestuia să amăgească sufletul. De aceea trebuie să uscăm trupul cu măsură, ca nu cumva prin mustul său să se rostogolească mintea pe lunecuşul plăcerilor…".[413]

După cum vedem, ascetul nostru se referă la efectele harului Sfântului Botez, insistând cu precădere asupra luptei duhovniceşti, mai precis a posibilității diavolului de a poseda mintea prin partea sensibilă a trupului.

Sfântul Antonie cel Mare şi Sfântul Casian se referă direct la cei posedați şi la atitudinea ce se cuvine să o avem față de aceştia. Sfântul Casian arată că: „duhul necurat…cufundă şi înăbuşă într-o întunecime foarte deasă puterile minții… Diavolul, care căpătase puterea asupra trupului lui Iov, a fost oprit de Domnul să intre şi în sufletul acestuia, cum se vede din cuvintele: „iată, îl predau în mâinile tale, dar de sufletul lui să nu te atingi", adică să nu-i iei mintea slăbindu-i locuința sufletului, să nu-i întuneci inteligența şi înțelepciunea când el îți rezistă, înăbuşind cu greutatea ta partea principală a inimii lui".[414] Sfântul Casian se referă la posesiunile demonice ca fiind acceptate de Dumnezeu, sub forma unei pedepse purificatoare a sufletului. Referindu-se în acest sens la puterea Sfântului Macarie, care a alungat „un demon atât de rău" dintr-un om care „ducea la gură excrementele umane", arată că acestuia „Domnul i-a trimis această pedeapsă pentru purificare şi că n-a voit să-l lase decât puțin timp în această pată".[415] De aici şi concluzia Sfântul Casian că cei posedați trebuie primiți şi tratați cu bunăvoință şi înțelegere ca pe unii care fac parte din aceeaşi comuniune frățească: „De aici se înțelege lămurit — spune Sfântul Casian — că nu trebuie să-i disprețuim şi să-i ocolim pe cei pe care-i vedem dați duhurilor necurate pentru a fi puşi la diferite încercări. Noi trebuie să credem în chip nestrămutat două lucruri: unul, că nimeni nu este ispitit fără învoire de la Dumnezeu, şi celălalt, că toate care ne sunt venite de la Dumnezeu, fie că sunt pentru moment bucurii sau

413 Cuvânt ascetic, 76, 77, 78, 82, *Filocalia*, vol. I , trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 368–374.

414 *Convorbiri duhovniceşti,* VII, 12, trad. prof. Vasile Cojocaru şi prof. David Popescu, PSB 57, Bucureşti, 1990, p. 421.

415 Idem, VII, 27, p. 429–430.

necazuri, ne sunt trimise spre folosul nostru de către Cel mai bun şi devotat tată şi medic. Cei cu duhuri necurate, ca şi cum ar fi fost încredinţaţi pedagogilor pentru muştruluială, sunt supuşi la câte o pedeapsă mai uşoară pentru ca, plecând din lumea aceasta, să treacă în cealaltă purificaţi. Ei sunt, cum spune Apostolul, daţi în prezent „satanei pentru uciderea cărnii, pentru ca duhul nostru să fie sănătos în ziua Domnului nostru Iisus Hristos”.[416]

La întrebarea: „cum se face că-i vedem pe astfel de oameni nu numai dispreţuiţi şi urâţi de toţi, dar chiar ţinuţi departe de Sfânta împărtăşanie, potrivit acestor cuvinte ale Evangheliei: „Nu daţi câinilor ceea ce este sfânt, nu aruncaţi mărgăritarele voastre înaintea porcilor”, dacă este crezut despre ei că umilinţa acestei ispite le este dată spre a dobândi purificarea? – se dă următorul răspuns: „Dacă vom avea ştiinţă sau mai degrabă credinţă… că toate se fac cu ajutorul lui Dumnezeu pentru folosul sufletelor, nu numai că nu-i vor dispreţui, dar chiar ne vom ruga neîncetat pentru ei, ca pentru membrele noastre, şi-i vom compătimi din toată inima, cu sentiment deplin (căci „dacă suferă un mădular, suferă împreună toate mădularele”) ştiind că fără ei, care sunt membri ai comunităţii noastre, nu ne putem desăvârşi… Iar Sfânta împărtăşanie nu-mi amintesc să le fi fost interzisă vreodată. Ba mai mult, se socotea că ea trebuie să le fie dată zilnic. Aţi înţeles greşit aceste cuvinte ale Evangheliei: „Nu daţi câinilor ce este sfânt”, fiindcă nu trebuie să creadă că Sfânta împărtăşanie are menirea de a hrăni pe om, ci că dimpotrivă, scopul ei este de a fi purificare şi pavăză trupului şi sufletului. Aceasta primită de oameni, este ca un foc care arde şi alungă duhurile care au intrat în oameni, şi caută să se ascundă în membrele lor. Am văzut că în acest chip a fost vindecat de curând şi părintele Andronic, ca mulţi alţii. Duşmanul îl va asalta mai mult pe cel asediat, dacă-l va vedea despărţit de Doctorul cel ceresc şi-l va ispiti cu atât mai des şi mai primejdios, cu cât îl va simţi mai îndepărtat de leacul cel duhovnicesc”.[417]

Dacă acesta este atitudinea părinţilor filocalici faţă de posesia demonică, rămâne lipsită de motivaţie poziţia adoptată de Biserica Apuseană faţă de aceşti nenorociţi, mai ales în perioada inchiziţiei.

Mai întâi se cuvine să facem o scurtă prezentare a modului cum a fost privit diavolul în occidentul creştin, după perioada patristică. Dacă în sec. al IX-lea avea înfăţişarea umană, în secolele care vor urma va fi prezentat ca un animal monstruos, apoi purtând aripi de liliac. Intră şi în literatură, luând forma unui balaur. Faraon, Pilat, Iuda vor deveni numele lui alegorice, iar Divina Comedie a lui Dante îl prezintă ca pe o fiinţă vulgară şi stupidă.

Mai târziu, prin secolele XIV şi XV, va deveni o figură de coşmar, fiind făcut responsabil de repetatele perioade de foamete şi epidemii. Va apare în scene halucinate de cruzimi, desfrâu şi suplicii, dar putea lua şi formă umană, apărând ca fiinţă puternică şi abilă, înţelept şi seducător.

[416] Idem, VII, 28, p. 430.
[417] Idem, Vii, 31, p. 430–431.

Dincolo de aceste realități imaginare, este acțiunea legată de puterile malefice ale diavolului, concretizate în persecutarea celor bolnavi mintal, considerându-se că având legături cu diavolul, provocau inundații şi ciumă. Unii ca aceştia erau tratați cu multă cruzime, apreciindu-se că prin tortură şi înfometare diavolul din ei este pedepsit. Cruzimea a culminat cu acțiunile îndreptate contra vrăjitoarelor, considerate de inchi-ziție în secolul al XIII-lea că întrețin raporturi intime cu diavolul. Secole de-a rândul a fost îndreptată acțiunea împotriva lor pe motiv că practică magia neagră prin forțele malefice ale diavolului, în calitate de servitoare şi aliate lui. În secolele XIV şi XV, țări precum: Italia, Franța, Germania, vor emite legi care condamnau cu moartea prin ardere pe rug a vrăjitoarelor. Oficial vrăjitoria a fost condamnată de papa Ioan al XXII-lea, încât din secolul al XV-lea până în secolul al XVII-lea procesele, condamnările, torturile, execuțiile capitale prin înnecare spânzurătoare sau ardere pe rug se țin lanț. Între 1575–1750 au fost executate peste un milion de vrăjitori şi vrăjitoare.[418]

De acum vor face carieră tot felul de intrigi, calomnii, delațiuni şi înşelătorii de tot felul, făcând tot atâtea victime ale inocenței. Un singur exemplu: Filip cel Frumos, regele Franței, pentru a sechestra imensele averi ale Ordinului Templierilor îi acuză în 1312 de vrăjitorie…[419]

7.3. Nebunia şi posesia demonică

Încă din cele mai vechi timpuri persoanele cu tulburări mentale erau considerate la unele popoare, precum: egipteni, evrei, chinezi, etc ca fiind posedate de duhurile rele. Pentru alungarea acestora se practicau incantațiile, magia şi purgativele preparate din ierburi. Nu existau instituții de îngrijire. Cei violenți erau ținuți în izolare cumplită, ferecați în lanțuri şi obezi. Erau neîngrijiți, biciuiți, înfometați. Se luau chiar măsuri de exterminare a lor prin lapidare sau ardere pe rug.

Hippocrates (460–377 î. Hs) a arătat pentru prima dată că tulburările mentale sunt rezultatul unui dezechilibru al fluidelor din corp. De aici şi pledoaria lui pentru un tratament uman, prin crearea unei ambianțe plăcute, regim alimentar, exerciții fizice, masaje, băi calmante. Se aplica purgația, iar cazurilor violente li se aplicau schingiuirile. Neexistând instituții specializate, medicii greci şi romani îi îngrijeau în temple. Abia în partea a doua a Evului Mediu s-au creat primele azile pentru bolnavii psihici. În fond acestea erau închisori, unde „deținuții" erau tratați asemenea animalelor, ținuți în lanțuri în celule murdare şi întunecate. Abia în 1792 Philippe Pinel autorizează înlăturarea lanțurilor. Gestul lui a fost considerat ca fiind o adevărată aventură. Nu după mult timp au apărut efectele benefice.

418 Ovidiu Drâmba, o.c.p. 665–666.
419 Idem, p. 666.

Trataţi cu bunătate, în camere însorite şi curate, multora dintre ei li s-a îmbunătăţit starea sănătăţii, încât au fost chiar eliberaţi din azil.[420] Această noutate care a creat senzaţie în Apusul creştin, în Răsărit a fost o situaţie permanentă. Instituţiile de binefacere şi mai ales mănăstirile au dus un incontestabil aport în favoarea dezmoşteniţilor soartei, prin rugăciune, post, psalmodiere, harul sfinţitor şi viaţa curată.

În altă ordine de idei J.C. Larchet pe bună dreptate atrage atenţia că trebuie să deosebim nebunia de posesia demonică. În Biserica creştină primară exista harisma deosebirii duhurilor (I Corinteni 12, 11) continuată de asceţii diakritici. Unii ca aceştia puteau face distincţie dintre duhuri. „E adevărat că este deosebit de dificil — spune Larchet — de reperat intervenţia diabolică, de precizat modurile ei de acţiune şi de evaluat importanţa ei. O astfel de percepţie scapă privirii profane… E nevoie de multă rugăciuni şi de asceză, ca primind cineva prin Duhul darul deosebirii duhurilor, să poată cunoaşte cele ale lor: care dintre ei sunt mai puţini răi, care mai răi, decât aceia şi în ce uneltire se străduieşte fiecare dintre ei şi cum poate fi învins şi scos fiecare. Căci multe sunt meşteşugurile lor şi multe cursele lor…”.[421] „Dacă medicul / psihiatrul — spune J.C. Larchet — optează sistematic pentru ipoteza organicistă şi dacă observatorului, a cărui privire nu este exersată spiritual, îi e permis să ezite între aplicaţia fiziologică şi explicaţia demonică, în ceea ce-l priveşte pe omul înzestrat cu putere duhovnicească, el nu ezită. Capacitatea lui de discernământ îi permite să sesizeze imediat adevărata cauză a tulburării, să distingă ceea ce este de origine organică de ceea ce nu este, ceea ce este demonic de ceea ce este de altă natură”.[422] În „Viaţa lui Theodore de Sykeon” ni se prezintă mai multe cazuri de boli datorate unei acţiuni demonice, fără ca bolnavul să fie conştient de ele. „O femeie numită Irina, care, de multă vreme avea spirite necurate ascunse în ea şi, ca urmare a acestei acţiuni, căzuse la pat, victimă a numeroase boli şi atacuri, fără să aibă ea însăşi cunoştinţă de acţiunea demonilor”; „Servitoarea unui înalt personaj avea în ea, de 28 de ani, un demon ascuns, astfel încât era mereu bolnavă la pat, fără să ştie ce boală avea”; „Exista un om care zăcea paralizat datorită acţiunii unui demon, duhul necurat fiind ascuns în el de un număr de ani, fără să se lase descoperit”.[423] Theodoret al Cirului oferă exemplul „unei doamne…care îşi pierduse minţile. Aceasta era o acţiune demonică, în timp ce medicii spuneau că e o boală a creierului”. Sunt apoi multe cazuri de vindecări relatate în „Vieţile Sfinţilor” de vindecare prin exorcism.[424] Date fiind aceste situaţii delicate, părintele diakritic, dacă poate defini o cauză organică, n-o face, totuşi, în virtutea unei cunoaşteri a organismului şi a patologiei acestuia, ci indirect, prin constatarea absenţei tuturor cauzelor anorganice

[420] Rita L. Atkinson, Richard C. Atinson, Edward E. Smith; Daryl J. Bem, *Introducere în Psihologie*, ed. XI-a, trad. Leonard P. Băicea, Gina Ilie, Loredana Gavriliţă, Bucureşti, 2002, p. 777-778.
[421] Sfântul Atanasie, *Viaţa cuviosului părintelui nostru Antonie*, XXII, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 16, Bucureşti, 1988, p. 207.
[422] o.c.p. 55
[423] o.c.p. 152
[424] o.c.p 153.

posibile asupra cărora e capabil să aibă o cunoaştere spirituală totală şi imediată. Ce vede, totuşi, nu spune întotdeauna: „ceea ce-l presează este să acționeze, ceea ce îl interesează, înainte de toate, este să aducă alinare”.[425] În cele două cazuri relatate de Theodoret din Cir, părintele diakritic nu a spus nimic, ci le-a eliberat de boala lor.[426]

În concluzie putem spune că nebunia este boala dereglării psihice, cu implicații somatice specifice, pe când posesia demonică este o maladie spirituală manifestată prin tulburarea minții, ce poate fi înlăturată prin exorcizare.

***

425 o.c.p. 55
426 o.c.p. 153

PARTEA II.

ARETOLOGIA CREȘTINĂ

– TRANSFORMAREA PATIMILOR ÎN VIRTUȚI –

VIRTUTEA CREŞTINĂ

VIRTUTEA CREŞTINĂ

Se ştie că faptele conştiente şi libere raportate la ordinea morală, adică la Bine, se numesc fapte morale. Prin repetarea lor constantă, faptele morale devin obişnuințe bune sau deprinderi bune. Iar despre omul cu deprinderi bune, spunem că este un om virtuos.

Chiar şi numai din această simplă enunțare vedem că virtutea este deprinderea omului de a săvârşi în mod constant binele sub diferitele lui forme.

Simplu vorbind, aşa cum **patima,** ca suferință şi boală este o **deprindere în rău**, tot astfel **virtutea** este **deprinderea** şi continua dezvoltare a firii spre perfecțiune.

Pentru a determina însă specificul virtuții creştine, se cuvine la început să analizăm succint:

1. NOȚIUNEA ÎN ETICA FILOSOFICĂ ANTICĂ

Cuvântul „virtute", derivă de la latinescul "virtus" şi are corespondent intrat în etica filosofică antică pe **αρετή**.

Noțiunea derivă de la tema **αρω** (forma veche) şi **αραρίσκω**, cu tema comună **αρ**, care indică ideea de **potrivire** prin amenajare, aranjare, ajustare, înfrumusețare. Această aranjare, amenajare se referă la un lucru (casă, picior, ochi, trup, etc.) pe care îl dorim să fie mai bun sau mai frumos, motiv pentru care îi **înlăturăm defectele** şi mereu îl ajustăm, amenajăm sau chiar exersăm, spre a-i pune **în acțiune** sau pentru a-i evidenția **calitățile**. Astfel, **areté** va evidenția în primul rând ideea de **calitate**. Când spunem însă „**calitate**" (spre deosebire de defect), ne orientăm spre **valoare**, iar valoarea supremă cu care necontenit tindem să ne **potrivim calitățile este Binele**. În acest caz, areté va fi **puterea de a acționa mereu spre desăvârşirea în Bine** şi se va numi **perfecțiune** sau **excelență**.

În concret, înțelepții Eladei refereau pe areté la **natura trupească şi sufletească a omului**, şi necontenit se străduiau să o ducă la perfecțiune, înlăturându-i defectele. Iar această necontenită **strădanie** şi **putere** de a te deprinde să săvârşeşti în mod constant Binele este **areté ca virtute**. Înțelepții antici spun că în ființa umană există calități înnăscute sau predispoziții, ce trebuie mereu **aranjate**, **ajustate şi înfrumusețate, spre a aduce natura la perfecțiune**, sau la excelență. Altfel, acestea s-ar pierde, iar prin pierderea lor, natura însăşi se **degradează**… În felul acesta calitățile înnăscute se numesc **virtualități**. Aceasta prin cultivare se dezvoltă în **virtuozități**, iar cei ce le dețin, **fiind de toți apreciați**, se numesc **virtuoşi**. Aşa sunt: meşteşugarii, artizanii, artiştii, muzicienii, sportivii, chirurgii, etc.

De aici, uşor putem deduce că în noţiunea de virtute, ca şi calitate menită să ducă firea la perfecţiune, este implicată **exersarea în scopul dobândirii deprinderii**. Astfel, vom spune că virtutea este **o continuă exersare spre deprinderea care conduce la perfecţiune sau excelenţă**.

La început, această calitate se referea la exersarea şi deprinderea orientată spre **puterea şi frumuseţea fizică**. Apoi s-a adăugat şi aspectul spiritual, vizând **frumuseţea morală**.

În acelaşi timp, **areté** înseamnă şi **conştiinţa valorii proprii**. Astfel, practicarea lui **areté** devine o **plăcere**, mai mult decât obligaţie sau datorie forţată. Dat fiind că a plăcea se spune **αρέσκω**, mulţi vor pune pe **areté** în legătură cu satisfacţia, plăcerea sau fericirea pe care o aduce sufletului omenesc practicarea ei.

De aceea, drumul virtuţii, la început, e osteneală şi greutate, dar apoi devine plăcere. Iar pentru a defini culmea nobleţei morale pe care o aduce sufletului omenesc **areté**, cei vechi, în special stoicii, au formulat axioma: „**Virtus sibi ipsi praemium**", ceea ce înseamnă că virtutea se practică prin ea însăşi, fără nici o răsplată, adică în mod dezinteresat, din plăcere, din necesitate.

Sfântul Ioan Damaschin derivă pe areté de la **αιρεισταί** = a alege, fiindcă virtutea este aleasă şi voită. Alegem binele şi-l săvârşim fără sfat şi silă venită din afară.[1]

După cum am arătat, la începutul antichităţii greceşti, cea mai de preţ calitate a omului şi de către toţi apreciată, era întâi de toate puterea fizică, urmată de punerea ei, alături de alte calităţi în slujba polisului. Prin **puterea fizică** omul reuşea să facă faţă şi să învingă vicisitudinile vieţii. Tot prin forţa fizică oamenii îşi arătau puterea în războaie, fiind astfel apreciaţi, lăudaţi, stimaţi de întreaga cetate. Cei laşi, cei fricoşi, cei slabi erau desconsideraţi, precum şi femeile şi copiii.

În accepţiunea originară **areté** nu avea o semnificaţie morală foarte bine definită. El exprima o calitate adevărată la un om, sau conştiinţa pe care acest om o avea despre valoarea sa. Înainte de toate trezeşte admiraţie forţa fizică, precum **curajul şi excelenţa masculină**.[2]

Din acest fel de a înţelege pe **areté,** ca războire neîntreruptă cu tine însuţi pentru biruinţa binelui prin crearea **deprinderilor bune** ca şi afirmarea puterii în lupta vieţii, **areté** se deduce de la **Ἄρες** – zeul războiului la greci (Marte la romani).

De fapt, însuşi cuvântul „**virtus**" derivă în limba latină de la „vir" (bărbat), după cum rezultă din celebra definiţie dată virtuţii de Cicero: „**apellata est enim e viro virtus, viri autem propria maxime est fortitudo"** (Tusc. Disp. 2, 18, 43). Acelaşi „vir" marchează la început **activitatea şi calitatea**, iar apoi **puterea**. În acest caz identitatea virtuţii va fi **curajul** (De bello galico 1, 2, 1).

Din definiţia lui **Cicero,** vedem că virtutea este proprie bărbatului. Ea reprezintă puterea, vigoarea, energia care îl face să dispreţuiască durerea şi moartea (Tusculanes 2, 18).

---

1 Filocalia, vol. IV, p. 196.

2 A.J. Festugičre, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, 1936, p. 19 sq.

Fericitul Augustin, mergând pe linia lui Cicero, corelează pe **virtuosus** cu **virtuficico** – corespondent lui **ενδυναμω** (a face puternic). El socoteşte apoi că **virtus** derivă de la **vireo-ere** = a fi verde, **a fi viguros** (**viresco** = a înverzi, iar **viridis** = verde).[3]

Prin urmare, virtutea aparţine numai înţelepţilor. La ea se ajunge prin învăţături frumoase, dar cu precădere în lupta vieţii, încât virtutea devine trofeul durabil al acestei lupte.[4]

Privind tot la natura sa materială, înţeleptul grec i-a observat unele deficienţe de-a dreptul dăunătoare. Aceste deficienţe erau însă sesizate şi de cei din jur, încât dezaprecierea acestora a determinat identificarea lui **areté** cu **frumosul fizic**, ca şi permanentă tendinţă de realizare a lui, corectând deficienţele naturii sau adăugând naturii elementele care îi sunt necesare, atât ca satisfacţie proprie, cât şi ca recunoaştere şi apreciere a celor din jur.

Din cele până aici tratate, putem stabili că **areté** avea la început un înţeles ce viza **natura fizică** şi se va manifesta ca forţă, ca putere, ca energie sau curaj, precum şi prin căutarea şi afirmarea frumosului în ea. Termenul a fost pus în circulaţie de **Homer** înţelegând prin **calitate însuşirea potrivită naturii umane**, de toţi apreciată, care îţi **aduce satisfacţia conştiinţei valorii proprii**.

Astfel, **aretologia** va deveni un capitol al **eticii**. Ea începe şi îşi pune bazele odată cu **omagierea faptelor mărețe ale oamenilor de seamă**. Acest înţeles va fi promovat de peripatetici, stoici, cinici, neopitagorei, neoplatonici, când se refereau la biografia cuiva, scoţând în evidenţă faptele mărețe, cu nume bun, care-i face pe oameni vrednici de cinstirea celor din jur, oferindu-le aureola nemuririi. În primele cărţi aretologice este întâlnită figura lui **Odiseu**, evidenţiindu-se faptele lui mărețe,[5] potrivit înţelepciunii lui de a depăşi suferinţele şi necazurile vieţii. La fel va fi evidenţiată figura eroului legendar **Herakles**, iar romanii vor avea în memorie totdeauna curajul nemuritorului **Mucius Scaevola**.

Areté reprezenta în acest caz o luptă continuă, o permanentă strădanie de a cultiva curajul învingând teama prin afirmarea cu biruinţă în luptă. Grecii făceau mult caz de **Odiseu** şi de **Herakles**, deveniţi eroi legendari şi modele de urmat. La **Odiseu** şi la **Herakles** se va referi mai târziu **Sfântul Vasile cel Mare** în celebra sa omilie intitulată: **Cuvânt către tineri, cum pot avea folos din scrierile elinilor**.[6] Despre **Odiseu**, personajul lui **Homer**, se spune că acesta, scăpat din naufragiul care îi înghiţise pe toţi, este adus de valuri pe malul insulei Feacinilor complet gol. Întâlnind-o pe **Nausica**, nu se ruşinează, şi nici ea, fiindcă admira cu precădere eroul. El ajunsese până la urmă pentru cei din **insulă un model de curaj şi de**

---

3 A. Ernout – A. Meillet, Dictionnare etymologique de la langue latine – Histoire des mots, Paris, 1959, p. 739

4 Ion Coman, Miracolul clasic, Bucureşti, 1940, p. 244-245.

5 Ion Coman, idem 236-239

6 Cuvânt către tineri, cum pot avea folos de scrierile elinilor – Migne P.G. 31, 564-589 trad. Prof. Petre Procopovici, în rev. "Candela", 1-12/1938, p.351-371; Pr. D. Fecioru, Sfântul Vasile cel Mare – Scrieri – parte întâia – P.S.B. 17, Bucureşti, 1986, p.566-582. Se poate vedea şi Ion G. Coman, Miracolul clasic, Bucureşti, 1940, p.218-252.

eroism, încât toți locuitorii doreau să devină un Odiseu scăpat din naufragiu. La rândul său, **Prodicos** şi apoi **Xenophon** îl prezintă pe **Herakles** ca tânăr, la răscruce de drumuri. Deodată îi apăruseră în față două femei: **Virtutea şi Viciul**. Înfățişarea uneia față de alta era cu totul deosebită. Una se făcuse frumoasă cu toată migala şi prin tot felul de podoabe; era toată numai moliciune şi lipise de ea roiul tuturor plăcerilor. Ea făcea paradă de aceste lucruri, şi promițând încă şi mai mult, căuta să-l atragă pe Herakles spre ea. Cealaltă era slabă până la descarnare, era plină de praf, privea țintă şi vorbea cu totul altfel. Ea nu-şi făgăduia nici odihnă, nici plăceri, ci nesfârşite sudori, strădanii şi primejdii pe tot întinsul pământului şi ale mării. Răsplata pentru aceasta era divinizarea lui, după spusa lui **Prodicos**. În cele din urmă, **Herakles** o urmă pe aceasta.

Romanii, ca întemeietori ai unui imperiu prin luptă şi impus prin lege, au ridicat bărbăția, sau curajul militar (ca şi cel civil) la cotele cele mai înalte. **Herakles**, numit de ei **Hercule**, era de asemenea un model de vitejie şi de educație a tinerimii. Dar aveau şi ei personajele lor, eroii lor legendari. Despre **Mucius Scaevola**, de pildă, se spune că neputând ucide pe regele etrusc care asediase Roma (503 î. Hs.), este prins, urmând să fie ars de viu. Ca să arate că nu se teme nici de moarte, **Mucius Scaevola** şi-a întins mâna dreaptă în focul care ardea pentru jertfă. Uluit de curajul lui şi de dragostea de patrie, regele l-a eliberat.

Mai târziu, **Heraklit din Efes** trece termenul pe plan spiritual, arătând că suprema virtute este **judecata sănătoasă** = **το σωφρονείν**. Caracterul sufletesc, lăuntric, a lui **areté,** a fost pus în circulație de **Democrit**,[7] iar pentru S**ocrate** este **επιστήμη** = **scientia**, adică ştiința, cunoaşterea binelui pe care omul îl posedă în natura sa spirituală. El repeta mereu **areté**, îndemnând la perfecțiunea spirituală a omului prin ştiință şi înțelepciune. Odată cu întemeierea eticii de către Socrate, **areté** va fi obiectul ei principal, **încât omul virtuos va fi şi adevăratul om înțelept**. De acum **areté** va deveni noțiunea de **distincție, de valoare, ce oferă omului maximă demnitate**. Astfel, prin **areté** se va exprima ideea de **excelență**, **sau de perfecțiune**. Această noțiune pe plan spiritual se va raporta totdeauna la Bine ca **μέγιστον αγαθόν** – cel mai mare bine, adică **valoare supremă**. Dar întrucât **areté** vizează pe **αγαθός**, ea va include şi pe **το καλον** spre a se forma **καλοκαγαθία** ca ideal al **educației** naturii umane privită **integral**, atât fizic cât şi spiritual. De aceea, la început, educația se făcea prin gimnastică pentru cultivarea puterii şi frumuseții trupului, iar apoi urma muzica. Prin ea se armonizează sufletul. Iar din această armonizare se naşte virtutea. Şi tot ea o cultivă.

Datorită îmbinării armonice între ținuta fizică, morală şi comportament, ca deprinderi ale virtuții, se spune îndeobşte despre un astfel de om că ştie să se **comporte civilizat şi manierat**, fiind apreciat de conlocuitorii polisului sau civitas-ului. Iar despre cel ce săvârşeşte **fapte rele**, se spune că nu e **frumos** ce face…

Necesitatea educației este dată de faptul că natura fizică şi spirituală nu este la toți oamenii la fel. Avea dreptate **Platon** când spunea că unii au **natura ca aurul**, cu înclinații

[7] Diels –Fr. 62, 69, 244,264.

(aptitudini) spre virtute, iar cei cu **firi grosolane** înclină mai mult spre animalitatea instinctivă a firii omeneşti, **încât prin educaţie trebuie să înlăturăm defectele firii şi să cultivăm calităţile ei**. Pentru acest motiv Socrate spunea că educaţia este **θεραπεία της ψυχης**. Aceasta necesită însă şi o războire, o luptă a omului cu sine însuşi pentru a-şi pune în lumină calităţile înnăscute, pentru a le dezvolta neîntrerupt spre bine, încât acestea să devină **deprinderi în săvârşirea binelui**, adică **areté**.

Pentru acest motiv, **aretologia** se identifică cu **filosofia** care aduce **sănătatea şi perfecţiunea sufletului**.

Acordându-i-se importanţa cuvenită prin viaţa spirituală a omului, **areté** a devenit tema preferată chiar şi în **concursurile de retorică**, pe care tinerii antici le practicau cu entuziasm, precum şi în **tratatele de morală şi spiritualitate creştină**.

Prin urmare, virtutea pe plan spiritual rămâne o calitate **dobândită în urma unei lupte continue cu tine însuţi**, **în urma unei exersări continue** după cum evidenţiază **Sfântul Vasile cel Mare**, în aceeaşi nemuritoare omilie către tineri, citând pe **Hesiod**: "…Nu mic este folosul sădirii în sufletele tinerilor o oarecare înrudire şi obişnuinţă cu virtutea că din pricina frăgezimii vârstei, învăţăturile unor astfel de oameni se înfig adânc şi rămân pentru totdeauna". Ce oare altceva să presupunem că a avut în vedere **Hesiod** când a compus poemele sale, cântate de toţi, dacă nu să îndemne pe tineri la virtute? "Drumul care duce la virtute, a spus acest poet, este la început anevoios, greu de străbătut, plin de multă sudoare şi durere şi cu urcuş. Din pricina aceasta nu oricine poate pune piciorul pe el, pentru că merge drept în sus, şi nici să ajungă cu uşurinţă în vârf cel care a pus piciorul pe el. Dar cel ce a ajuns sus poate să vadă că drumul este neted şi frumos, că este uşor şi lesnicios de mers pe el şi mai plăcut decât celălalt drum care duce la viciu, pe care fiecare îl poate lua îndată, că îi este la îndemână", a spus acest poet (Lucrări şi zile, 286-290). "După părerea mea – continuă marele capadocian – Hesiod n-a spus cu alt scop aceste cuvinte, decât ca să ne îndemne la virtute, să ne sfătuiască să fim buni şi să străbatem calea virtuţii fără să ne moleşim în faţa greutăţilor, înainte de a ajunge la sfârşit. Dacă un alt scriitor a lăudat virtutea la fel ca şi Hesiod, să primim cuvintele lui, că ne duc la acelaşi scop".[8] Astfel **areté devine o exersare continuă în săvârşirea binelui, şi prin aceasta o deprindere, o obişnuinţă, un mod constant de cultivare a calităţilor spre idealul unei perfecţiuni, a excelenţei.**

În concluzie, areté exprimă calitatea menită să realizeze excelenţa sau perfecţiunea oricărui lucru sau fiinţe. Când se referă la om, are ca obiectiv puterea şi frumuseţea, la început fizică, apoi sufletească, exprimată prin binele şi frumuseţea morală.

Idealul virtuţii este kalogalathia ca rod al educaţiei.

Ca statornicie în bine, virtutea defineşte caracterul moral.

[8] P.S.B. 17, p. 570

2. CONCEPȚIA DESPRE VIRTUTE ŞI FELURILE EI ÎN ETICA PRECREŞTINĂ

2.1. Scurtă privire istorică

Sub aspect istoric, se consideră, nu fără temei, că spiritul grec a creat prin înțelepții săi ştiința şi cultura care le va aduce nemurirea în istorie, la început pe cale orală, iar mai târziu au imortalizat-o în scrierile lor. „Cultura se transmitea la început prin „puterea cuvântului" acelora care erau apți să-l primească şi care, prin aceasta chiar, erau sub autoritatea celor ce-i „inițiau". Scrierea, dimpotrivă, se va adresa oricui făcea eforturi şi dispunea de puterea de a citi".[9]

Pe de altă parte, referindu-ne la **polisul** grecesc unde a apărut **virtutea**, se apreciază că aceasta era foarte veche şi a suferit diferite transformări şi schimbări de-a lungul vremii. **Jean Pierre Vernant** consideră că ea primeşte pecetea afirmării sale în secolul al VIII-lea şi VII-lea în. Hs.[10] Fără a-l contrazice pe binecunoscutul cercetător al culturii elene, trebuie să admitem fără nici un fel de reținere că polisul grec a existat cu mult înainte, aflându-se bine edificat în timpul războiului troian, după cum rezultă din **Iliada lui Homer**, operă de referință la care se va raporta orice autor sau legislator pentru a se justifica, modificându-şi ideile şi afirmațiile. Este adevărat, însă, că în epoca menționată de J.P. Vernant are loc o prefacere cu totul excepțională, care va duce la **democrația ateniană**, moment istoric ce va determina întreaga mentalitate a spiritului grec. Tocmai în această perioadă va avea loc trecerea de la cultura orală la cea scrisă, culminând cu faza de democratizare din timpul lui **Pericle** (495–429 î. Hs). Şi astfel, dintr-o **cultură de autoritate**, care se transmitea şi se asimila, ea devine una de **reflexie**, de **meditație**, de **analize** şi de **sinteze**.[11]

Oricum, **aretologia ca ştiință despre virtute aparține înțelepților**. Cei şapte înțelepți despre care Aristotel dă lămurire că „au descoperit virtuțile proprii ale cetățeanului, **πολίτης**, nu au fost în realitate şi în fond nici înțelepți, nici filosofi, ci nişte **oameni cu mintea foarte ageră şi legiuitori iscusiți**". Descoperind **virtuțile proprii ale cetățeanului**, aceştia au arătat că **ideea primară de înțelept este în corelație organică şi funcțională cu aceea de πόλις = cetate**, **stat**, precum şi cu **legile lui**. Este interesant cum **Solon**, unul dintre cei şapte înțelepți, eterniza virtutea, ca fiind singurul element statornic din viața omului, față de averile sau bogățiile, care fiind asemenea zarurilor de la joc, azi sunt ale unuia, mâine ale altuia: „Dar noi

9 Anton Dumitru, Eseuri, Bucureşti, 1986, p. 632.
10 Les origens de la pensée grecque, ed. III, Paris, 1975, p. 44.
11 Anton Dumitru, idem

nu vom schimba cu ei virtutea pe bogăţie, căci prima-i statornică pe veci, iar pe cealaltă o are când unul când altul dintre oameni".[12] Sfântul Vasile cel Mare se referă în special la elogiul virtuţii făcute de **Theognis**, poet grec din Megara (sec. IV î. Hs.). De la el ne-au rămas mai mult de o mie de versuri, străbătute de pesimismul insucceselor din viaţă. El spune că „oricine ar fi acela pe care îl numeşte, Dumnezeu înclină balanţa între oameni, când într-o parte, când în alta, când copleşindu-i pe oameni cu averi, când sărăcindu-i de tot".[13] La fel cu aceşti poeţi a filosofat despre virtute şi viciu, spune mai departe Sfântul Vasile cel Mare, şi **Prodicos din Chios** (sec. al V-lea î. Hs.), dascăl în ale elocinţei, avându-i ca discipoli pe **Euripide** şi pe **Socrate**.[14]

În perioada antică, datorită influenţei retorilor, a poeţilor şi mai ales a filosofilor, conceptul de virtute se va axa pe **însuşirile personale**, **vizând datoriile individuale şi sociale**, cum ar fi: respectul celor vârstnici, cultivarea ospitalităţii şi mai ales acţiunile în interes obştesc, în favoarea statului.

Dar nu numai **legislaţia** impune buna rânduială în societate. În fond, aceasta **poate fi impusă** – spun înţelepţii Eladei – **numai datorită faptului că ea există mai întâi în sufletul omenesc, în mintea şi în inima omului**. De aceea, pentru unii nici nu este nevoie de legi exterioare, fiindcă raţiunea este legea supremă care îl aseamănă pe om cu Dumnezeu. În sufletul omului există mai întâi acel **διάκρισις**, ca discernământ, ca şi capacitate de a deosebi ceea ce este bine de ceea ce este rău. Există apoi **αιδως**, ca pudoare, ca sfială, care aduce respectul tinerilor faţă de vârstnici. Există apoi **σωφροσύνη** ca **bun simţ**, ca bună chibzuinţă, care asigură echilibrul, sănătatea sufletească, prin măsură şi proporţie, prin dreaptă socoteală în toate, prin stăpânire de sine şi decenţă. Există apoi în suflet **βούλευσις**, ca şi capacitate de a delibera şi a lua o decizie, spre transformarea gândului în faptă. Există în suflet şi sentimentul religios al evlaviei: **ευσέβεια**; simţul de dreptate: **δικαιοσύνη**, apoi curajul, ca energie de a învinge vicisitudinile vieţii: **΄ανδρεία**. În sfârşit, sufletul se poate apăra de pericole prin **prevedere**: **σοφία**. Dar în acelaşi timp **σοφία** va ridica sufletul în sferele cele mai înalte ale cunoaşterii, aducându-i fericirea **cunoaşteri de sine** şi a **theoriei** (vederea lui Dumnezeu). Cunoscând toate aceste realităţi propovăduite de înţelepţii antici, **Cicero** conchide: „aşadar, cum nimic nu este mai bun decât raţiunea, şi cum ea se află atât în om, cât şi în divinitate, ea este cea dintâi comuniune dintre om şi divinitate… **Virtutea nu este însă nimic altceva decât natura desăvârşită şi dusă la treapta ei cea mai înaltă** (Est autem virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum persincta natura: est igitur homini cum des similitudo)".[15]

[12] Plutarh, Viaţa lui Solon, cap. III – citat de Sfântul Vasile cel Mare, P.S.B. 17, p. 571.
[13] P.S.B. 17, p. 571; vezi şi Ion G. Coman, Miracolul clasic, Bucureşti, 1940, p. 240.
[14] Ibidem, p. 571.
[15] De legibus I, 8, ed. Reiner Nickel, Artemis n. Winkler Verlag, Műnchen – Zűrich, 1994, p.30.

Este interesant de văzut, în continuare, mesajul şi îndemnul pe care ni l-au lăsat înţelepţii Eladei, precum şi marea noutate pe care o aduce în lume Mântuitorul, în scopul desăvârşirii naturii noastre prin virtute.

2.2. Socrate, întemeietorul eticii

Spiritul grec, începând cu Socrate, a descoperit natura morală a omului, determinată după criterii obiective aflate sub instanţa conştiinţei orientate spre valoare.

Punctul de plecare a lui Socrate, sau "ideea forţă" de acţiune era transformarea vieţii morale prin ştiinţă, încât pentru el ştiinţa era atât o necesitate, cât şi o putere etică. Iar aceasta era virtutea. Pentru prima dată în lume, Socrate identifică armonic pe **επιστήμη** cu **αρετή**. Dar pentru a înţelege mai bine acest enunţ, se cuvine să facem o incursiune în dialectica sa. Ca opoziţie faţă de relativismul şi subiectivismul etic al sofiştilor, precum şi faţă de tradiţia mitică şi de religia antropomorfică a poporului său, Socrate va întemeia o etică bazată pe raţiune, pe **λόγος**. Dacă ştiinţa urmăreşte Adevărul absolut, la fel şi etica urmăreşte Binele absolut. Acestea nu se află, însă în percepţiile senzoriale şi nici în părerile individuale, subiective, cunoscute sub numele de **δόξα**, ci în cunoaşterea fundamentală, bazată pe puterea raţiunii de a descoperi şi adânci mereu normele noţiunilor prin care se determină Adevărul şi Binele. Această ştiinţă adevărată, aflată mereu în căutarea şi descoperirea adevărului practic este cunoscută sub numele de **επιστήμη**. Astfel, axând virtutea pe ştiinţă, pe cunoaşterea Binelui absolut prin raţiune (logos), Socrate va încerca să schimbe mentalitatea contemporanilor săi şi a tradiţiilor străbune, arătând că nici bogăţia, nici puterea, nici gloria, nici plăcerile nu aduc fericirea. Numai virtutea întemeiată pe raţiune, pe adevărata cunoaştere, va aduce fericirea sufletului. Atât binele, cât şi răul rămân permanenţe ale vieţii numai în măsura în care vizează şi afectează sufletul. Astfel, boala, exilul şi chiar moartea sunt rele în sine numai în măsura în care dăunează vieţii sufletului. Dar pierderea ştiinţei care este temeiul virtuţii este o pagubă vitală. Şi acest raţionament rezultă din aceea că viaţa senzorială cu relativismul ei este înşelătoare în determinarea Binelui absolut spre care tinde firea omului, pe când areté temeluită pe episteme este siguranţa deplină şi statornică a vieţii sufleteşti. Aceasta este cunoaşterea de sine care devine temeiul Binelui obiectiv, existent în conştiinţa. Acest **γνωθι σεαυτον** înscris pe frontispiciul zeului Apollo de la Delfi, al cărui oracol îi spusese şi lui Socrate prin Pythia că e cel mai înţelept om din lume şi astfel va deveni la Socrate formula de aur, spre a determina Binele obiectiv ca şi cunoaştere de sine, sau virtutea ca ştiinţă.

"Adevărata ştiinţă, nu numai posibilă, ci şi necesară, aceea care a fost ordonată de către Apollon, zeul ştiinţei – spune Socrate – ne recomandă ceea ce omul trebuie să facă şi să ştie cum să facă. Şi lucrul pe care omul trebuie să-l cunoască şi să-l practice, mai presus de

orice, este Binele; să poată răspunde la întrebările: Ce este bine? Ce este rău? Ce este drept? Ce este nedrept? Ce este înțelepciunea? Ce este curajul? Ce este laşitatea? Cum trebuie să fie statul, politica, guvernământul? Întrebări al căror răspuns îi permite omului să devină mai bun, mai frumos şi a căror ignoranță îl coboară la nivelul unui sclav” (Xenophon, Memorabilia I, 1, 16).

Față de orgoliul luciferic al sofiştilor, Socrate impune în dialogurile sale smerenia pe care se ridică edificiul cunoaşterii. El se adresează interlocutorilor simulat, spunând**: “ştiu că nu ştiu nimic”,** pentru a-i putea întreba cu dibăcie despre cunoştințele lor şi mai ales despre **virtuțile** pe care pretindeau că le practică. Această siguranță simulată de înțelept este cunoscută sub numele de **ironie socratică.** El pornea de la faptul că adevărul şi binele care aduc omului fericirea prin ştiință ca şi cunoaştere practică (episteme) şi prin virtute, se află în adâncul sufletului omenesc. Altfel spus, omul posedă binele, iar dacă nu-l şi făptuieşte, aceasta se întâmplă fiindcă el nu îl cunoaşte suficient. Prin întrebări şi răspunsuri, înțeleptul caută să descopere binele în sufletul omului, şi odată cunoscut, rațiunea determină fapta. Amintindu-şi probabil de îndeletnicirea mamei sale de a **moşi (μαιεύω**), face din aceasta o artă a înțelepciunii, de a “duce la viață” ideea adevărului şi a binelui existentă în adâncul sufletului interlocutorului, fiindcă prin dialog se pot pune probleme şi se poate răspunde mai bine la ele. De aici şi numele metodei socratice a conversației, a dialogului, sau **maieutică** (a moşitului). Învățând astfel virtutea, oamenii vor şti să deosebească binele de rău. Această ştiință este unilaterală ca şi virtutea însăşi. Ceea ce diferă este modul ei de aplicare. Acestea sunt după Socrate de cinci feluri: **σοφία** – înțelepciunea – cea mai înaltă ştiință a cunoaşterii de sine; apoi **δικαιοσύνη –** ca ştiința de a fi drept; **ανδρεία** – ştiința de a fi curajos; **εγκρατεία** – ştiința de a fi înfrânat, de a avea stăpânire de sine; **ευσεβεία** – ştiința împlinirii datoriilor față de zei şi a ritualurilor religioase, adică ştiința de a fi pios. Astfel, Socrate spune că “pios este acela care ştie că este drept în fața zeilor; **drept** este acela care ştie că este drept sau nedrept în fața oamenilor; **curajos** este acela care domină primejdiile**; înțelept** este acela care face binele, iar de nestăpânirea (poftelor) să fugim cu toții cât ne țin picioarele” (Gorgias 507, b,c,d).

Aceasta este buna orientare a rațiunii; dar există şi o defectuoasă orientare a ei. Aceasta este **ignoranța**: **αμαθία**, ca rea valorificare a lucrurilor. Cel ce ştie şi înțelege corect binele, acela va acționa corect în săvârşirea lui. Şi cum binele înseamnă tocmai scopul vieții, împlinirea lui ne conduce la **fericire = ευδαιμονία**. Şi astfel **areté** este **eudaimonia**; **ca unitate de trăire în bine şi frumusețe morală**, după Socrate.

3. VIRTUTEA ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ

Virtutea, ca putere a sufletului de a săvârşi în mod constant binele, are în Sfânta Scriptură un înţeles şi o coloratură nouă, dată de concepţia şi mentalitatea religios-morală specifică.

3.1. Virtutea în Vechiul Testament

De la început, se cuvine să precizăm că în limba ebraică a Vechiului Testament nu vom găsi noţiunea de virtute care să redea pe **areté,** din concepţia eticii filosofice. După cum vom vedea, **areté** va apărea în cărţile necanonice ale Septuagintei şi Vulgata, dar corelat cu alţi termeni. Aceasta nu înseamnă însă, că ideea de virtute, ca putere a sufletului de a împlini în mod constant binele, lipseşte din cărţile Vechiului Testament. Aici, virtutea va avea un înţeles religios specific, pe care vom încerca să-l desluşim pe scurt în cele ce urmează.

Mai întâi, virtutea, ca putere a sufletului, se raportează în **Vechiul Testament** la puterea supremă a lui Dumnezeu. **Virtutea,** ca putere, este o calitate, un atribut al lui Dumnezeu. **Iahve sau Elohe este cel atotputernic, izvorul puterii şi al sfinţeniei.** El este Domnul **Savaot**, adică **Dumnezeul oştirilor**, prin care îşi arată **puterea Sa**. El este Stăpânul absolut sau Domnul puterilor. **Dominus (Deus) virtutum = κύριος των δυνάμεων**.

De aici, vedem că ideea de putere, de forţă este redată cu precădere prin **δύδύναμις** (Psalmul 17, 33), apoi prin **ισχύς** (Psalmul 36, 6) şi prin **το κράτοσ** (Înţelepciunea lui Solomon 15, 3). Cuvântul **αρετή** apare cu precădere opus lui **κακία** (răutate) (Înţelepciunea lui Solomon 15, 13). **Areté** redă în plus şi **ideea de superioritate, excelenţa,** tot ceea ce aduce împlinirea şi satisfacerea proprie, precum: sănătatea corpului, onoarea, forţa. Dar în locul lui **areté** este preferat în Vechiul Testament **dynamis,** când este vorba de virtute morală. Astfel, în cartea „Înţelepciunea lui Solomon" (8, 7), cele patru virtuţi cardinale apar sub denumirea de **dynamis** şi nu **areté.**

Iahve reprezintă forţa, puterea, iar omul primeşte puterea de la El. Virtutea este viaţa divină, puterea lui Dumnezeu. Omul devine virtuos numai dacă se împărtaşeşte de viaţa divină.

Raportată la Iahve ca atotputernic, virtutea ca faptă morală înseamnă în Vechiul Testament **ascultare** de poruncile Lui. Cei ce împlineau poruncile lui Iahve erau socotiţi **drepţi** în faţa Lui şi a oamenilor. Aceştia erau propriu zis cei virtuoşi. **Împlinirea voii lui Dumnezeu aduce sfinţenia în viaţa oamenilor, fiindcă însăşi voia lui Dumnezeu reprezintă sfinţenia, ca identitate cu Binele.**

Prin urmare, a săvârşi constant binele sau a fi virtuos, înseamnă împlinirea statornică a voii lui Dumnezeu, care înseamnă sfinţenia lui Dumnezeu. Făcându-te vrednic de sfinţenia lui Dumnezeu deveneai drept, adică bine plăcut lui Dumnezeu prin împlinirea poruncilor Lui. Pe acestea le-am putea numi tot atâtea virtuţi pe care împlinindu-le constant ajungeai la sfinţenie. Dar dreptatea lui Dumnezeu sau sfinţenia Lui se împlinea în Vechiul Testament şi prin **evlavie sau religiozitate** cu referire la actele de cult. Evlavia sau religiozitatea reda şi ideea de **supunere faţă de puterea lui** Iahve, exprimată prin porunci, sub numele de „**frica faţă de Dumnezeu**". Această „frică" nu este însă teama morbidă (groaza), ci religiozitatea sau evlavia.[16] Ea va fi numită mai târziu „timor sacer" (Rudolf Otto). De aceea „**frica de Dumnezeu este începutul înţelepciunii**" (Pilde 1, 7). Iar omul înţelept se deosebeşte de cel nebun tocmai fiindcă împlineşte voia lui Dumnezeu, înlăturând din sufletul său tot păcatul sau răutatea care îl abate de la Binele redat prin poruncile lui Dumnezeu. Ca urmare, **omul înţelept va deveni om virtuos**. Prezentându-l pe omul înţelept, cărţile canonice cu caracter didactic, precum şi cele deuterocanonice sapienţiale, ziditoare de suflet şi bune de citit, rămân peste veacuri adevărate **îndrumătoare spre virtute**; iar cărţile profetice, cuprind la loc de frunte, virtuţile pe care le comportă regatul mesianic, precum: dreptatea, penitenţa, smerenia, mila, rugăciunea, inima curată… În acelaşi timp, pregătind calea venirii Domnului, profeţii atacă relele vieţii morale şi sociale, recomandând în locul lor lumina virtuţii.

În special Psalmii, prezintă un adevărat program de experienţă religioasă şi de virtute, atât ca **ascultare şi supunere** în faţa puterii lui Dumnezeu, cât şi ca **încredere în bunătatea şi mila Lui** revărsate asupra inimilor curate mai mult decât asupra jertfelor sângeroase…

3.2. Virtutea în Noul Testament

Areté apare în Noul Testament, de trei ori în Epistolele Sfântului Petru şi o dată în Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel.

În **I Petru 2, 9** citim: "Voi sunteţi seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu (popor pe care Dumnezeu şi l-a pus în posesie) ca să vestiţi în lume **bunătăţile** (virtuţile = **τάς `αρετας** = virtutes = bunătăţile) Celui ce v-a chemat din ceruri la lumina Sa cea minunată".

II Petru 1, 3: "Că dumnezeiasca Lui putere (**της θείας δυνάμεως αυτου** = divinae **virtutis** suae) ne-a dăruit toate cele ce sunt spre viaţă şi evlavie, făcându-ne să-l cunoaştem pe Cel ce ne-a chemat prin propria lui slavă şi prin **virtutea Sa**" (**δόξη καί `αρετη** = qui vocavit nos propria gloria et virtute).

16 A. Michel, Vertu, în D.Th.C., t. 15, col. 2739–2741.

Din text rezultă că Dumnezeu ne-a chemat la propria Lui mărire şi la „virtutea Sa", adică la tot ceea ce reprezintă bun, frumos şi adevărat.

II Petru 1, 5: "Pentru aceasta punând întreaga sârguință, credinței voastre adăugați-i virtutea (**εν τη πίστει υμων την αρετήν** = ministrate in fide vestra virutem); virtuții, cunoştința (**εν δέ τη αρετη την γνωσιν** = in virtute antem scientiam). Aici vedem că **virtutea** este pusă în legătură cu **credința**. **Ea reprezintă o sârguință, o strădanie de a face credința activă, roditoare.**

Filipeni 4, 8: "Încolo, fraților, câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt iubite, câte sunt cu nume bun, orice virtute (**τις αρετή**) şi orice laudă, acestea să le gândiți".

În text, virtutea sintetizează în sine toate cele ce sunt adevărate, cinstite, drepte, curate, vrednice de iubit, cu nume bun. În acelaşi timp, virtutea este similară cu „**orice laudă**", adică cu tot ceea ce este recunoscut de toți ca **vrednic de urmat**.

Din aceste texte vedem că **areté** reprezintă:

1. Bunătățile lui Dumnezeu transmise lumii.

2. Dumnezeu ne-a chemat la virtute şi la mărirea Sa, **la tot ceea ce excelează** prin bine, adevăr şi frumos, adică **prin valoare**.

2. Virtutea reprezintă **sârguința** de a face credința roditoare.

3. Virtutea sintetizează, cuprinde în sine toate câte sunt adevărate, cinstite, drepte curate, vrednice de iubit. Virtutea este similară cu tot ceea ce oamenii **apreciază (laudă)** ca reprezentând binele.

Desi **areté** apare doar de patru ori în Noul Testament, notiunea de virtute ca savârsire constanta a binelui, este ridicata la parametrii cei mai înalti de sfintenie. În Noul Testament, virtutea depaseste sensul strict moral al savârsirii binelui prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu din partea omului aflat sub zodia pacatului, ca un înstrainat de Dumnezeu, pentru care „legea este sfânta şi porunca sfânta şi dreapta şi buna", dar el „fiind trupesc şi vândut sub pacat" nu „face binele pe care îl voieste, ci raul pe care nu-l voieste, pe acela îl savârseste" (Romani 7, 12-19). Omul Noului Legamânt, împartasindu-se de „legea duhului vietii lui Hristos Iisus" va fi „izbavit de legea pacatului şi a mortii" (Romani 8, 2). El devine fiul lui Dumnezeu (Galateni 4, 26; 5, 7) ce se va împartasi, prin Hristos în Duhul Sfânt, de har, **ca putere divina**, pe masura sa îl ridice la asemanarea cu Dumnezeu. Printr-o remarca de autentica vibratie crestina, Fericitul Augustin evidentiaza faptul ca virtutea este „**puterea lui Hristos care înlocuieste (substituie) slabiciunea noastra**".[17]

În chemarea adresata de Mântuitorul omului **de a fi desavârsit,** asemenea lui Dumnezeu (Matei 5, 48), rezida întreaga **virtute menita sa ridice firea umana la perfectiune**. De aceea, atât Evanghelia, cât şi toata propovaduirea apostolica, precum şi întreaga spiritualitate

[17] In Ps. 70, P. L. 36, 881

crestina au în centrul ei virtutea ca mijloc de însanatosire a firii prin împartasirea de viata şi sfintenia lui Dumnezeu. Astfel, virtutea în Noul Testament nu este o simpla **deprindere** sau **obisnuinta**, care devine **o alta natura** (consuetudo est altera natura), ci o **revenire prin harul lui Dumnezeu la cea dintâi natura, adica la natura cea dinaintea caderii în pacat.**

De aici rezulta caracterul **ontologic** specific virtutii crestine, vizând înnoirea naturii umane şi desavârsirea ei, prin conlucrarea firii cu harul divin.

4. ORIGINEA ŞI NATURA VIRTUȚII CREŞTINE

Dacă în etica precreştină **areté** se referea doar la natura umană şi exclusiv la puterile omului, având un caracter eminamente rațional şi moral, în spiritualitatea creştină ea va primi o nouă dimensiune, un nou mod de a se realiza şi o altă finalitate. Virtutea va reprezenta în creştinism o realitate nouă a sufletului omenesc datorită **originii şi naturii ei**, potrivit specificului propriu învățăturii creştine. Ea va depăşi funcția vieții limitate la natura proprie, la oscilația rațiunii şi la puterile sufleteşti de cele mai multe ori slăbite în săvârşirea binelui… În morala şi spiritualitatea creştină virtutea este **viața cea nouă în Hristos**, după cum Domnul însuşi ne arată: „**Eu sunt vița**, **voi mlădițele. Cel ce rămâne în mine şi eu în el, acela aduce roadă multă, fiindcă fără de mine nu puteți face nimic**” (Ioan 15, 5). De aici rezultă clar că virtutea creştină are un **caracter ontologic reprezentând pătrunderea firii noastre de viața lui Hristos şi înnoirea ei prin harul lui.** Harul lui Dumnezeu stă, prin urmare, la temelia virtuții creştine, ca putere de înnoire a firii: „dacă este cineva în Hristos, este o făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi” (II Corinteni 5, 17). Hristos „este viața noastră” (Coloseni 3, 4), iar noi suntem „înrădăcinați şi zidiți în El” (Coloseni 2, 7). Altfel spus, virtutea creştină înseamnă viața în Hristos. Sau Hristos însuşi. Sau Duhul Sfânt însuşi. **Virtutea creştină este darul lui Dumnezeu pe care îl primim prin harul lui Hristos, ca lucrare a Duhului Sfânt**. Dacă virtutea nu ar fi mai întâi darul lui Dumnezeu ca viață în Hristos, ea nu ar putea însemna nici regenerarea sau înnoirea firii noastre. Natura noastră ar rămâne sub dominația păcatului. **Dar Hristos a radiat păcatul din ea şi ne oferă natura Sa îndumnezeită spre a ne împărtăşi de ea, ca de darul iubirii lui Dumnezeu:** „…Fiind noi morți în păcat, ne-am făcut vii împreună cu Hristos – prin har sunteți mântuiți…şi aceasta nu de la voi; **a lui Dumnezeu este darul**…căci suntem făptura Lui, zidiți întru Hristos Iisus spre fapte bune, pe care Dumnezeu le-a gătit dinainte ca să umblăm în ele (Efeseni, 2, 3-13).

După cum vedem, **originea virtuții creştine rezidă în harul divin prin care dobândim viața în Hristos**. Astfel, virtutea devine **calea ce ne conduce la mântuirea în Hristos prin sfințenia vieții noastre**. **Virtutea este sfințenia însăşi a lui Hristos, ca izvor al sfințeniei noastre**. De aceea, „cei ce sunt ai lui Hristos şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi cu poftele” (Galateni 5, 24). Virtutea creştină ca **viață de sfințenie în Hristos**, ne

este dată de **lucrarea Sfântului Duh**, fiindcă Duhul ne conduce întotdeauna la viața în Hristos (I Corinteni 12, 3). În felul acesta, virtutea creştină ca viață de sfințenie în Hristos este lucrare şi **roadă a Duhului Sfânt**. Iar „roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă răbdarea, bunătatea, facerea de bine, blândețea, cumpătarea” (Galateni 5, 22). Acestea toate constituie tot atâtea **numiri ale virtuții ca unică roadă a Duhului**. Virtutea reprezintă, astfel, însăşi **viața duhovnicească, ce îşi are originea în viața lui Hristos, ca „deplinătatea Dumnezeirii”** (Coloseni 2, 9), desfăşurându-se ca viață în Duhul Sfânt şi având ca obiectiv **„starea de bărbat desăvârşit, măsura vârstei deplinătății lui Hristos”** (Efeseni 4, 13).

Dar, ca faptă a sfințeniei vieții, **virtutea este un act moral, conform totdeauna cu binele**, motiv pentru care trebuie să aibă şi **adeziunea voinței noastre libere**. Dumnezeu ne oferă harul divin şi lucrează la viața noastră spre a înfăptui virtutea, dar nu ne obligă la aceasta. „Iată stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine” (Apocalipsa 3, 20). Numai libertatea face din virtute un act conştient şi dinamic, specific Binelui, ca valoare supremă existentă în Dumnezeu, spre care sufletul omenesc tinde neîntrerupt în scopul împlinirii şi desăvârşirii sale. Fără abordarea liberă a virtuții, se întâlneşte pericolul de a-şi pierde autenticul, devenind constrângere mecanică, deprindere automată, asemenea dresajului… Având ca obiectiv Binele, virtutea devine, prin liberate, puterea de afirmare a valorilor creştine la cotele cele mai înalte ale Binelui „nehotarnic” existent în Dumnezeu.

Din cele până aici tratate, rezultă că **harul lui Dumnezeu şi voința liberă a omului formează natura virtuții creştine ca act sinergic, de împreună lucrare a firii cu harul divin.** Factorul divin al virtuții îl constituie harul lui Dumnezeu, iar factorul omenesc îl constituie voința noastră liberă, deschisă şi angajată să conlucreze cu harul divin spre a realiza viața în Hristos prin Duhul Sfânt.

Prin urmare, virtutea creştină nu este o simplă deprindere automată sau mecanică, ca împlinire a unor porunci, fie ele chiar dumnezeieşti, ci o renaştere spirituală, o înnoire a vieții, o trecere de la omul vechi la omul nou în Hristos, la desăvârşirea continuă a acestuia, până la „statura bărbatului desăvârşit, a deplinătății lui Hristos “ (Efeseni 4, 13), prin colaborarea firii cu harul divin. Altfel spus, virtutea creştină este actul de dăruire liberă şi statornică iubirii lui Dumnezeu care ți se oferă în Hristos, pentru continua desăvârşire a firii, ca viață în Hristos, prin harul Duhului Sfânt.

Aşadar, originea virtuții creştine este Însuşi Hristos, iar natura ei este sinergică, reprezentând harul lui Dumnezeu şi voința liberă a omului.

5. FORMAREA ŞI DINAMISMUL VIRTUȚII CREŞTINE

Aspectul ontologic, ca moarte față de păcat şi înnoire în viața lui Dumnezeu, prin lucrarea harului divin, are mai multe faze:

În primul rând, prin **harul prealabil, Dumnezeu lucrează prin cuvântul Său credința spre pocăință.**

Cuvântul lui Dumnezeu deține puterea de a împărtăşi sufletului omenesc harul divin. Mântuitorul însuşi ne-a lăsat puterea înnoitoare a Cuvântului lui Dumnezeu, când s-a rugat Tatălui înainte de Sfintele Patimi: „Mă rog nu numai pentru ei, ci şi pentru cei ce vor crede în mine **prin cuvântul lor**" (Ioan 17, 20). Cuvântul lui Dumnezeu este „**viu şi lucrător**" (Evrei 4, 12). El deține o putere în sine, are o **calitate sacramentală**, ireversibilă. De aceea, cuvântul lui Dumnezeu nu este literă moartă, **ci semn al prezenței ipostatice a lui Hristos–Cuvântul**: „**Cuvintele pe care vi le-am spus eu sunt duh şi viață**" (Ioan 6, 63). Cuvântul este **purtător de har**.[18] E **harul prealabil care aduce credința**: „Cuvântul meu — spune Apostolul — şi propovăduirea mea…stau în arătarea Duhului şi a puterii…pentru care credința voastră să stea în puterea lui Dumnezeu" (I Corinteni 2, 4-5). Altfel spus, „**credința vine din auzite, iar auzirea din cuvântul lui Dumnezeu**" (Romani 10. 16). Pe acest temei, Sfântul Apostol Petru putea spune: „fiind **născuți a doua oară nu din sămânță stricăcioasă, ci nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu care rămâne în veac**" (I Petru 1, 23). Vom înțelege mai bine lucrarea harului prealabil, dacă vom urmări evenimentul de la Cincizecime, când a avut loc pogorârea Duhului Sfânt. Prin insuflarea Duhului Sfânt, cuvântarea Apostolului Petru nu a fost o predică sau o cateheză oarecare. Cuvântul lui a fost pătruns de harul Duhului, încât prin lucrarea harului, cei prezenți „**au fost pătrunşi la inimă**" (Fapte 2, 37); „**au primit cu dragoste cuvântul**" (Fapte 2, 41). Harul transmis prin cuvânt le-a născut în suflet **credința spre pocăință** ca schimbare de mentalitate şi ca dispoziție de înnoire a vieții. De aici şi întrebarea mulțimii adresată Apostolului: „**ce să facem**"? Iar Petru a zis către ei: „pocăiți-vă şi să se boteze fiecare din voi în numele lui Iisus Hristos spre iertarea păcatelor şi veți lua darul Duhului Sfânt" (Fapte 2, 37-38).

După cum vedem, **credința spre pocăință** a fost pecetluită cu **harul sfințitor al Botezului, ca ştergere a păcatelor** şi ca **renaştere spirituală**. Sfântul Apostol Pavel arată că Dumnezeu, „nu din faptele făcute de noi întru îndreptățire, ci din mila Lui ne-a mântuit, **prin baia naşterii din nou şi prin înnoirea Duhului Sfânt** pe care l-a revărsat peste noi din belşug prin Iisus Hristos, Mântuitorul nostru" (Tit 3, 5). Acest **har baptismal** este **harul sfințitor** de renaştere spirituală prin împărtăşirea vieții lui Hristos, după cuvintele Apostolului:

[18] Pr. Prof. Ioan Bria, Credința pe care o mărturisim, Bucureşti, 1987, p. 265–266

„Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați şi îmbrăcat” (Galateni 3, 27). Viața în Hristos devine astfel o realitate în viața noastră: „**Ne-am îngropat prin botez împreună cu El în moarte, pentru că aşa cum Hristos s-a sculat din morți prin mărirea Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieții. Căci dacă ne-am făcut împreună odrăsliți cu asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtaşi şi învierii Lui. Ştiind acestea, că omul nostru cel vechi s-a răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai sluji noi păcatului**” (Romani 6, 4–6).

Pentru a înțelege această renaştere spirituală a firii spre formarea virtuții, vom lua un exemplu sugerat de un dascăl al Bisericii: Să ne închipuim un pom sălbatic ce aduce rodire nefolositoare. După ce însă acesta va fi altoit, roadele lui vor fi căutate. Aşa este şi firea cea veche dinainte de Botez, sălbăticită de păcat. Dar harul baptismal îi imprimă, asemenea altoiului, o înnoire spre sfințenie, spre rodirea virtuților.

Cel care a dezvoltat această învățătură **ca pe o dogmă în spiritualitatea Răsăritului creştin a fost Marcu Ascetul,** egumenul unei mănăstiri din Ancira. Pe la mijlocul secolului al V-lea, acest părinte filocalic în mai multe scrieri dă răspuns celor care contestau efectele sfințitoare ale harului baptismal, socotind botezul mai mult ca un simbol.

Marcu Ascetul arată că prin Botez, Hristos este primit în firea omului şi lucrează prin harul Duhului Sfânt înnoirea firii. El însă nu exercită nici o **constrângere asupra libertății omului**. Altfel spus, omul posedă **virtutea ca pe o putere divină = δύναμις, ce i-a schimbat firea păcătoasă. Dar numai prin voința liberă poate să arate faptic, adică să actualizeze această putere a virtuții pe care o are potențial în suflet prin harul lui Hristos primit la Botez**. Iată cuvintele ascetului creştin: „**Celor bogați în Hristos li s-a dăruit harul în chip tainic, dar el lucrează în ei pe măsura împlinirii poruncilor. Harul nu încetează să ne ajute în chip ascuns, dar atârnă de noi să facem sau să nu facem binele pentru care avem putere**”.[19] ...„Tot cel ce s-a botezat după dreapta credință a primit tainic tot harul. Dar se umple de cunoştința sigură a acestui fapt, **după aceea**, prin **lucrarea poruncilor**”.[20]

Pentru a înțelege mai bine această tainică lucrare a harului divin asupra firii, ca liberă rodire, să ne îndreptăm privirile spre sufletul cel dăruit de Dumnezeu cu diverse daruri, precum cel al muzicii, al picturii, al artei, al ştiinței. Dacă aceste daruri nu sunt puse în acțiune prin voie liberă, ele vor rămâne ca puteri ascunse în suflet. Dacă prin voia sa liberă omul va cultiva darul său, acestea se vor dezvolta mereu, şi o dată cu ele întreaga viață sufletească a celui ce le posedă. Astfel, vom spune că **omul are datoria să scoată din potențialitate spre actualitate darul cu care Dumnezeu l-a înzestrat**.

Prin urmare, Hristos primit prin Botez („Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați şi îmbrăcat”) cuprinde în sine firea cea nouă, **adică totalitatea virtuții**. „De la Botez omul

---

19 Filocalia, vol. I, p. 254.
20 Idem, p. 257

are pe Hristos ascuns în sine", spune Marcu Ascetul. „**Domnul e ascuns în poruncile Sale**. **Iar cei ce-L caută pe El, îl găsesc în măsura împlinirii lor**".[21]

Accentuând aspectul **ontologic**, specific virtuţii creştine, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „**fiinţa tuturor virtuţilor este însuşi Domnul nostru Iisus Hristos**".[22]

La fel, şi **Fericitul Augustin** evidenţiază în Spiritualitatea apuseană, în luptă cu pelagianismul, că virtuţile vin de la Dumnezeu însuşi, încât sufletul nu se poate lăuda pentru ele. Datorăm virtuţile bunătăţilor lui Dumnezeu.[23]

„El, Hristos, este cel care ne dă virtuţile în această lume, El care, în locul tuturor virtuţilor necesare în această „vale a plângerii" ne va da o **singură virtute: pe El însuşi**".[24] Având pe Hristos ca fiinţă a virtuţii, adică germenele ei, vom ajunge la roadele sfinţeniei creştine prin împlinirea poruncilor lui Hristos, nu însă ca pe o lege apăsătoare venită din afară, ci ca pe o realitate înscrisă deja în inimile noastre: „De mă iubiţi, păziţi poruncile mele" (Ioan 14, 21); „De mă iubeşte cineva, va păzi cuvântul meu, şi Tatăl meu îl va iubi şi vom veni la el şi locaş la el vom face" (Ioan 14, 23).

Dar atât timp cât firea omenească este în luptă cu păcatul, **calea virtuţii este strâmtă**. Ea înseamnă **asceză, adică exerciţiu continuu de înnoire a vieţii după modelul lui Iisus Hristos**. Iar la temelia ascezei creştine stă **înfrânarea.** După cum arată şi numele, **εγκράτεια,** ca temei şi lucrare a virtuţii, reprezintă puterea de stăpânire pe care o exercităm faţă de noi înşine, de biruinţă a omului nou în Hristos asupra omului vechi înclinat spre păcat. Pentru acest motiv, asceţii creştini consideră înfrânarea ca fiind **πόνος** (nevoinţă, caznă, trudă, renunţare la plăcerile ce duc la păcat) şi **αγων** (lupta continuă cu păcatul).

Omul în Hristos, purtător al virtuţii va fi într-o **continuă strădanie sau alergare**, asemenea **atletului din arenă** „uitând la cele ce sunt în urmă, şi tinzând la cele dinainte" (Filipeni 3, 13). Şi pe măsură ce ajunge la „**starea de bărbat desăvârşit, la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos**" (Efeseni 4, 13), se vede ajuns la **απαθεία**, adică la **eliberarea de patimi prin virtuţi**. De aici reiese necesitatea dinamismului virtuţii creştine.

Dinamismul virtuţii, de la **enkrateia** spre **apatheia,** se întreţine, se dezvoltă şi se desăvârşeşte tot sub formă **sinergică**, de colaborare a firii cu harul divin. Harul îl primim mai întâi prin **Sfintele Taine**, precum şi prin **Cuvântul lui Dumnezeu** şi **prin Rugăciune**.

Cuvântul lui Dumnezeu ca „duh şi viaţă" (Ioan 6, 63) întreţine lucrarea Duhului ca şi comuniune cu Hristos, fiindcă Hristos se află – după cum am văzut – în poruncile Sale, iar cei ce-L iubesc, păzesc poruncile Lui (Ioan 14, 15). Cuvântul lui **Hristos impulsionează spre virtute**, ca spre fapte bine plăcute lui Dumnezeu.

21 Idem, p. 247
22 P.G. 90, 369 şi 91, 1081
23 De Civitate Dei, XX, 25, P.L. 41, 656
24 Enarr. in Ps. 83, 11, P.L. 37, 1065 sq.

După cum arată un om înduhovnicit, „Cuvintele de mântuire, scrierile Sfinților Părinți, rugăciunile şi mai ales **cuvintele lui Iisus**, a doua Persoană a Sfintei Treimi, sunt cu adevărat „apă vie”. Apa curge, şi cuvintele curg ca apa; apa răcoreşte şi însuflețeşte trupul, iar cuvintele de mântuire dau **viață sufletului**, umplându-l de pace şi bucurie, de umilință şi pocăință”.[25]

Pe de altă parte, Evanghelia ne înfățişează practic însăşi **viața de virtute a Domnului, care ni se oferă ca model de urmat**: „Învățați de la Mine că sunt blând şi smerit…” (Matei 11, 29); „Pildă v-am dat ca precum v-am făcut eu, la fel şi voi să faceți…” (Ioan 13, 15); „Nu este ucenic mai presus decât dascălul său; dar orice ucenic desăvârşit va fi ca dascălul Său” (Luca 6, 40; Ioan 13, 16, 15, 20). „Cine zice că rămâne în el dator este, precum a umblat acela, şi el aşa să umble” (I Ioan 2, 6).

Rugăciunea oferă harul divin ca putere a lui Dumnezeu cu care ne aflăm în comuniune. De aceea, **rugăciunea este izvorul virtuții**. Fără rugăciune viața duhovnicească este moartă, iar virtuțile se sting. Rugăciunea dinamizează viața spre virtute, fiindcă în adevărata comuniune cu Dumnezeu intră numai cei ce se căiesc de păcatele lor, cei ce iartă chiar şi pe duşmani, rugându-se pentru ei; cei cu inimă curată, lipsită de grijile şi de poftele ce duc la patimi înrobitoare; cei ce îmblânzesc pornirile firii spre răzbunare… Rugăciunea aduce în suflet virtutea smereniei, a milosteniei, a dreptății şi iubirii, a păcii ca viață divină.

În acelaşi timp, **cuvântul lui Dumnezeu şi rugăciunea** dinamizează virtutea prin **priveghere**, ca atenție la tine însuți de a-ți păstra **inima curată**, nelăsându-te „biruit de rău, ci biruind răul cu binele” (Romani 13, 15).

Cu cât rugăciunea devine mai **curată,** cu atât şi **apatheia**, ca biruință a patimilor prin virtuți, va fi mai deplină. Astfel, sufletul va ajunge la **plinătatea virtuții, identică cu plinătatea dragostei lui Dumnezeu**, care înseamnă **trecerea de la dragostea naturală** şi înşelătoare a sufletului, la **dragostea proprie Duhului Sfânt**. „Alta e dragostea naturală a sufletului şi alta cea care vine în el de la Duhul Sfânt – remarcă un om înduhovnicit (Diadoh al Foticeii). Cea dintâi e moderată şi e pusă în mişcare şi de voința noastră atunci când vrem. De aceea, e şi răpită cu uşurință de duhurile rele, când nu ținem cu tărie la hotărârea noastră. Cealaltă, aşa de mult aprinde sufletul de dragostea către Dumnezeu, încât toate părțile lui se lipesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune negrăită şi infinită. Căci mintea, umplându-se atunci de lucrarea duhovnicească, se face ca un izvor din care țâşnesc dragostea şi bucuria”.[26]

Virtutea aceasta duhovnicească devine din nou darul lui Dumnezeu.

În concluzie, vom preciza că în urma **harului prealabil**, credința este impulsionată spre primirea în suflet a harului baptismal, adică a lui Hristos, care restabileşte firea căzută în păcat, imprimându-i sfințenia lui Dumnezeu. Restabilind chipul lui Dumnezeu în om, sufletul

[25] Sfântul Ioan de Kronstadt, Viața mea în Hristos, trad. Diac. Dumitru Dura, Sibiu, 1995, p. 39.
[26] Filocalia, vol. I, p. 347-348.

posedă **virtutea, ca dar şi putere a lui Dumnezeu: δύναμις**. De acum, virtutea va deveni un act **sinergic**, de împreună lucrare a firii cu harul lui Dumnezeu. **Virtutea, ca act sinergic, va avea în acelaşi timp şi un caracter dinamic, purtând în sine energia, forța de a se dezvolta mereu**. Caracterul dinamic al virtuții angajează sufletul spre un continuu **progres duhovnicesc, spre atingerea desăvârşirii vieții lui Hristos**. Virtutea nu rămâne o simplă **potențialitate**: **δύναμις**, ci va deveni **actualitate**: **ενεργεία.** Aceasta înseamnă că renaşterea duhovnicească primită prin harul baptismal, ca refacere a chipului lui Dumnezeu în om, va avea un caracter **dinamic,** ce conduce la **asemănarea cu Dumnezeu.** .

Prin urmare, **chipul lui Dumnezeu îl redobândim prin harul divin, iar la asemănarea cu Dumnezeu ajungem prin virtute**. Iar asemănarea cu Dumnezeu este identică cu **θεώσις**, adică cu **îndumnezeirea neîntreruptă a firii umane**. Dar aceasta nu mai este lucrarea firii, ci a harului lui Dumnezeu.

6. UNITATEA VIRTUȚII CREŞTINE

Având ca obiect săvârşirea binelui, unitatea virtuții este dată de „**unitatea binelui neamestecat cu răul**". Comentând Fericirea a IV-a, Sfântul Grigorie de Nyssa arată că Logosul–Hristos spunând că celor ce flămânzesc în chip fericit de dreptate, le este rânduită dreptatea, a dat de înțeles prin aceasta tot chipul virtuții, întrucât la fel de fericit este cel ce flămânzeşte de chibzuință, de curaj, de neprihănire şi de orice altceva ce se înțelege prin cuvântul virtute. Căci nu e cu putință ca un chip al virtuții, despărțit de celelalte, să fie el însuşi, în sine, virtutea desăvârşită. Căci în cel ce lipseşte ceva din cele ce sunt cugetate ca ținând de bine, numaidecât se află ceva opus binelui. Neprihănirii i se opune desfrânarea; chibzuinței, nechibzuința; şi fiecăreia din cele înțelese ca bune i se opune ceva cugetat ca potrivnic. Drept aceea, dacă nu sunt cugetate toate împreună cu dreptatea, e cu neputință să fie bun ceea ce e lipsit de acelea. **Căci n-ar putea vorbi cineva de dreptate nebună** sau **obraznică, sau desfrânată, sau de una unită cu oricare din cele cugetate ca rele. Iar dacă înțelesul dreptății nu e amestecat cu nici un rău, el cuprinde în sine numaidecât tot binele.** Iar binele e tot ceea ce e văzut ca virtute… Iar dacă trebuie să spunem un cuvânt şi mai îndrăzneț, socotesc că prin cuvântul despre virtute şi dreptate, Domnul **se făgăduieşte pe Sine însuşi** dorinței celor ce aud. Căci „El s-a făcut nouă înțelepciune de la Dumnezeu, dreptate şi sfințenie şi răscumpărare" (I Corinteni 1, 30), dar şi „pâinea ce se pogoară din cer" (Ioan 6, 50) şi apă vie… **Aceasta este, deci, după judecata mea, adevărata virtute: binele neamestecat cu răul, în care se cuprinde tot înțelesul celor cugetate ca bune; este Dumnezeu – Cuvântul „virtutea care a acoperit cerurile"**, cum zice Avacum (3, 3).[27]

[27] Comentariu la Fericiri, IV, P.S.B. 29, p. 363-367.

După cum vedem, unitatea virtuții este Binele neamestecat cu răul. Iar **Binele neamestecat cu răul există în persoana lui Hristos.** Origen arăta că Logosul-Hristos se formează El însuşi în creştini prin practicarea virtuților. „**El este Virtutea, în general, şi fiecare virtute, în special**. Aceasta înseamnă că atât **Virtutea, cât şi fiecare virtute în parte, reprezintă Persoana divină a lui Hristos**. La fel, şi **practicarea virtuților se concretizează existențial în Persoana lui Hristos, fiind o participare la Persoana Sa**. Acest fapt se explică prin **unitatea virtuții, ceea ce înseamnă că „nu putem practica o virtute fără a le practica şi pe celelalte”**.[28]

Unitatea virtuții este dată apoi şi de **unicitatea harului divin**. Acesta izvorăşte din unica Ființă Treimică şi intră ca putere divină sfințitoare în componența virtuții. În acelaşi timp, harul divin reprezintă lucrarea Duhului Sfânt, care adună în unitatea Trupului lui Hristos, membrele Sale, sfințindu-le. Această lucrare sfințitoare a Duhului se concretizează prin puterea harului care rodeşte virtutea, încât, pe bună dreptate, Apostolul numeşte darurile Duhului Sfânt „**rod**” (**καρπός**) şi nu „roade” (Galateni 5, 22–23). **Aşa cum lucrarea Duhului este una, la fel este şi virtutea, ca rod al ei, este una**.

Spunem apoi că virtutea este una şi datorită scopului ei ultim, care este **desăvârşirea**. Aşa cum **desăvârşirea nu poate fi de mai multe feluri, nici virtutea nu poate fi împărțită**. Sfântul Grigorie de Nyssa arată că virtutea reprezintă „**imitarea lui Dumnezeu din partea omului, potrivit puterilor sale**. Ea nu are limite hotărâte, ea este, de asemenea, împărțită între toți şi, de aceea, nu se poate spune care virtute este mai aleasă şi după care să se năzuiască mai întâi şi mai pe urmă, căci toate stau într-o legătură intimă şi ridică pe toți aderenții lor până la starea cea mai înaltă. **Virtutea este una**”.[29] Dacă virtutea nu ar fi una în ființa şi funcția ei, ar însemna că drumul spre desăvârşire va fi întortochiat de cărările care duc la el… Clement Alexandrinul arată că toate virtuțile se țin strâns legate întreolaltă, încât acela care posedă una, posedă şi pe celelalte. „Nu este bărbăție fără răbdare şi nici înfrânare fără cumpătare, căci virtuțile se înlănțuiesc unele cu altele… Astfel înfrânarea este dispoziția sufletească, datorită căreia nu se depăşesc cele ce sunt conforme cu dreapta rațiune… Nu există cumpătare fără bărbăție, pentru că din porunci se naşte prudența, care urmează pe Dumnezeu Cel ce a rânduit totul; din porunci se naşte dreptatea, imitarea dispozițiilor dumnezeieşti; şi, ajungând înfrânați potrivit acestei dreptăți, mergem curați spre evlavie şi spre fapte plăcute lui Dumnezeu, asemănându-ne Domnului, atât cât ne stă în puterea noastră, care suntem cu firea muritori”.[30]

Sfântul Ioan Gură de Aur vine cu precizarea că **unitatea virtuții constă în iubire**, după cum Mântuitorul însuşi a sintetizat toată legea şi prorocii în iubirea față de Dumnezeu şi

[28] Henri Crouzel, Origen (trad. rom. Cristian Pop) Sibiu, 1999, p.155.
[29] Emilian Voiuțchi, Teologia Morală Ortodoxă, vol. I, Cernăuți, 1906, p. 180.
[30] Stromata II, 80, 1-5, P.S.B. 5, p. 153-154.

faţă de aproapele. „Izvorul, dezvoltarea, sfârşitul, materia, precum şi Binele suprem se află numai în iubirea lui Dumnezeu, îmbinată cu iubirea aproapelui, care este şi principiul intern al tuturor virtuţilor"[457], spune marele antiohian. Este foarte adevărată afirmaţia sa dacă ne gândim că Dumnezeu cel Unul „este iubire şi cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne în el" (I Ioan 4, 16). **Virtutea iubirii asigură unitatea virtuţii însăşi precum şi a razelor ei de lumină**.

Dată fiind **unitatea virtuţii în diversitatea ei**, nu greşesc întru nimic cei ce socotesc una sau alta dintre virtuţi ca fiind izvorul celorlalte. Bunăoară, Sfântul Vasile cel Mare nu greşeşte atunci când socoteşte **smerenia** a fi „***πανάρετος***" (atotvirtuoasă).[458] Nici Sfântul Ioan Gură de Aur nu greşeşte atunci când spune despre **milostenie** că este „**regina tuturor virtuţilor**".[459] Nici Sfântul Ioan Scărarul, când spune despre „**sophrosyne** (castitas) că este numele (titulatura, firma) comun al tuturor virtuţilor".[460] Nici Sfântul Grigorie de Nyssa, care spune despre **dreptate**, după cum am văzut mai sus, că este „**tot chipul virtuţii**". Nici Sfântul Grigorie cel Mare care spune despre **răbdare** că este „radix et custos omnimum virtutum" (rădăcina şi păzitoarea tuturor virtuţilor)[461]. Nici Sfântul Ignatie Teoforul, când consideră **credinţa** a fi începutul, iar **iubirea** desăvârşirea vieţii creştine.[462]

Şi exemplele pot continua…

Prin urmare, virtutea nu se desparte pe sine, ci se exprimă în unitatea statornică a Binelui, care este unul.

7. GENEALOGIA VIRTUŢII CREŞTINE

Faptul că virtuţile se nasc unele dintre altele, o spun mai întâi **stoicii**, iar după ei, **Filon din Alexandria**. El ne uşurează posibilitatea înţelegerii naşterii virtuţilor una din alta, asemănând **genul din care se nasc speciile**. Concret vorbind, genul ar fi raza de soare, care atunci când trece printr-o suprafaţă prismatică dă naştere multicolorului curcubeu…

Am văzut că virtutea creştină, ca putere a harului divin şi strădanie umană, reprezintă o **unitate**, ca viaţă în Hristos şi ca rod al Duhului Sfânt. Această unitate se împlineşte prin iubire faţă de Dumnezeu, din care iradiază toate celelalte virtuţi, ca tot atâtea raze de lumină şi căldură îndreptate spre semeni şi spre întreaga creaţie. Vom spune acum că **virtuţile născute**

---

457 Emilian Voiuţchi, o.c.p. 182.
458 P.G. 31, 645 B
459 P.G. 49, 213
460 Scara Raiului, Cuv. XV, P.G. 88, 880 c
461 Hom. in Evang XXV, în D.Th.C., XI-2, col 2249.
462 Epistola către Efeseni, XIV, 1, P.S.B. 1, p. 162.

din iubirea de Dumnezeu şi harul divin, se nasc una din alta spre a se desăvârşi în unitatea aceleiaşi iubiri.

Astfel, avem dintru început credința, nădejdea şi dragostea (I Corinteni 13, 13). Nu vom înțelege că mai întâi apare în suflet credința, iar aceasta se retrage spre a face loc dragostei… **Prin lucrarea credinței se dezvoltă mereu dragostea, dar, în acelaşi timp, se amplifică şi credința**. Numai după încetarea virtuții însăşi, în veşnic, va înceta şi credința. Dragostea va rămâne însă veşnică, **nu ca virtute** (ca strădanie şi putere a firii umane), ci ca **har**, spre continua desăvârşire a firii omeneşti în viața divină. În acest sens, Sfântul Ignatie Teoforul vine cu aceiaşi precizare. Credința este **αρχή** (începutul), iar iubirea este **τέλος** (sfârşitul), adică desăvârşirea vieții în Dumnezeu care este dragoste.[31]

Prin urmare, virtuțile creştine se formează din credință, nădejde şi dragoste, **născându-se unele din altele şi amplificându-se unele din altele**.

Referindu-se concret la genealogia virtuților ca raze de lumină ale virtuții, **Clement Alexandrinul**, spune următoarele: „Nu este **bărbăție fără răbdare** şi nici **înfrânare** fără **cumpătare** căci **virtuțile se înlănțuiesc unele cu altele**. Omul la care este această **înlănțuire de virtuți**, la acela este şi mântuirea, deci păstrarea unei bune stări… Cel care are **în chip gnostic o singură virtute le are pe toate, datorită înlănțuirii lor reciproce**. Astfel **înfrânarea** este o dispoziție sufletească, datorită căreia nu se depăşesc cele ce sunt conforme cu **dreapta rațiune** sau cel care se stăpâneşte să nu pornească la fapte care sunt împotriva rațiunii. Nu există **cumpătare** fără **bărbăție**, pentru că **din porunci se naşte prudența (înțelepciunea)**, care urmează pe Dumnezeu Cel ce a rânduit totul; din porunci se naşte **dreptatea**, imitatoarea dispozițiilor dumnezeieşti; şi ajungând **înfrânați potrivit acestei dreptăți, mereu curați spre evlavie şi spre fapte plăcute lui Dumnezeu**, asemănându-ne Domnului, atât cât ne stă în puterea noastră, care suntem cu firea muritori”.[32]

Modul cum virtuțile se nasc una din alta **îl vedem cu claritate prezentat în Fericiri**. Începutul îl face **smerenia**. Din ea se naşte **pocăința** şi **blândețea**. Odată sufletul pregătit ca un ogor, prin aceste virtuți, face vie lucrarea harului prin dorința de dreptate, ca **sfințenie** a vieții, şi **milostenie** ca rodire față de viața semenului. O astfel de **inimă curățită** de păcate va vedea şi se va împărtăşi de viața divină, iar harul divin va lucra în suflet **pacea**. Aceste virtuți vor culmina cu iubirea integrală față de Dumnezeu, care merge până la jertfa totală pentru idealul împărăției.

Genealogia virtuților una din alta în duhul specific al vieții în Hristos este prezentată în epistolele pastorale, ca îndemnuri apostolice privind calitățile sau virtuțile cu care trebuie să fie împodobită viața creştinului în diferitele ei împrejurări, situații, demnități şi slujiri. Aceste virtuți specifice, vizează calitățile fețelor bisericeşti, pe slujitori, pe cei bogați, pe

---

31 Ibidem.
32 Stromata II, XVIII, 80, 1-5

văduve, pe fecioare, etc. Astfel, virtutea creştină reprezintă rodul Duhului Sfânt în comunitatea ecclezială (Galateni 5, 22-23).

Genealogia virtuților o vedem limpede şi din îndemnurile Sfântului Apostol Petru, de a ne „face părtaşi dumnezeieştii firi. Mai întâi se cuvine să scăpăm de stricăciunea poftei din lume. Pentru aceasta, punând toată sârguința, adăugați la credința voastră virtutea, iar la virtute cunoştința, la cunoştință înfrânarea, la înfrânare răbdarea, la răbdare evlavie, la evlavie iubirea frățească, iar la iubirea frățească dragostea. Căci dacă aveți acestea şi sporesc în voi, ele nu vă vor lăsa nici trândavi, nici sterpi în cunoaşterea Domnului nostru Iisus Hristos" (II Petru 1, 4–8).

Praxis-ul creştin (ascetica) a reținut schema virtuților stabilită de Clement Alexandrinul: "Lucru dumnezeiesc este, deci, o atât de mare schimbare, ca cineva din necredincios să ajungă credincios şi **credința** să-l facă să aibă **nădejde** şi **frică**. Credința ni se **pare a fi pornire spre mântuire**; după **credință** vine **frica, nădejdea** şi **pocăința**, unite cu **înfrânarea** şi **răbdarea**; acestea propăşind, ne duc la **dragoste** şi la **gnoză** (la cunoştință)".[33]

De aici, vedem că toate virtuțile creştine se nasc din credința lucrătoare în dragoste, iar roade ale iubirii realizează împreună gnoza creştină, adică cunoaşterea lui Dumnezeu ca iubire şi viață divină.

8. VIRTUTEA ŞI EPECTAZA CA DESĂVÂRŞIRE A VIEȚII ÎN HRISTOS

Derivat de la ea **επεκτείνομαι**, care înseamnă a tinde cu ardoare spre ceva, a năzui cu toate puterile, cuvântul „**epectază**" defineşte tocmai întinderea sufletului omenesc spre parametrii maximi ai devenirii sale. Ca năzuință către Dumnezeu, epectaza este sinonimă cu „**anabasis**", ca urcuş către Dumnezeu, având la bază **erosul** divin aflat în sufletul omului. Aşa cum gravitatea atrage toate lucrurile de jos, tot astfel **erosul** ridică sufletul omenesc spre neîntrerupta lui năzuință de desăvârşire în Dumnezeu. De fapt, însuşi sufletul omenesc se structurează dinamic şi creator spre a-şi împlini menirea devenirii sale, atras fiind de ideea unei **noutății continue**. **Platon** spunea pe bună dreptate că însăşi „gândul este o dorință a noului" (nüesis tou néou hésis – Cratylos 411 d). Iar această dorință a noului este năzuința ascendentă spre valorile menite să-i aducă sufletului împlinirea cunoaşterii.[34]

---

33 Stromata II, 31, 2-3; P.S.B. 5, p. 115

34 Un distins dascăl de psihiatrie, Eduard Pamfil, ca o replică față de „dogma" psihanalizei, care coboară sufletul omenesc în inconştient, îşi intitulează cartea: „Persoană şi devenire", Bucureşti, 1976, încercând să demonstreze că sufletul omenesc se structurează dinamic şi creator pe ideea de noutate. Iar conştiința se formează ca o devenire, ascensiune spre un orizont luminos, veşnic deschis.

Epectaza ca tendință a sufletului de a se desăvârşi prin virtute, înseamnă descoperirea mereu noilor şi variatelor aspecte ale Binelui absolut existent în Dumnezeu, desfăşurându-se în două faze. Prima fază este cea a colaborării cu harul divin prin asceză, adică prin necontenită osteneală duhovnicească, cea de a doua fază este cea a desăvârşirii necontenite în slava lui Dumnezeu prin lucrarea exclusivă a harului divin.

8.1. Creşterea în virtute şi epectaza

Noțiunea de „epectază" a fost introdusă în spiritualitatea creştină de Sfântul Apostol Pavel în prea frumoasa asemănare a „**atletului lui Hristos**" cu alergătorul din arenă. Atletul lui Hristos în drumul spre desăvârşirea fără margini a lui Dumnezeu, „uitând la cele ce sunt în urmă, tinde (năzuieşte mereu) la cele dinainte…" (Filipeni 3, 13). Epectaza ca năzuință necontenită spre desăvârşire se temeluieşte pe **asceză**, **ca exercițiu continuu de creştere în virtute**, având ca țintă „**starea de bărbat desăvârşit, măsura vârstei deplinătății lui Hristos**" (Efeseni 4, 13).

Epectaza, ca expresie a **dinamismului virtuții**, porneşte de la starea de „**pruncie duhovnicească**" (I Corinteni 3, 1) şi necontenit năzuieşte spre **apatheia,** ca nepătimire, ca eliberare de patimi prin virtuți, şi desăvârşire în dragostea cea fără hotar a lui Dumnezeu.

Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „aşa precum corpurile ce tind în jos, dacă pornesc la vale, chiar dacă nimeni nu le mai împinge după prima mişcare, se avântă prin ele însele într-o mişcare către cele de sus, ridicându-se de la cele de jos, spre înălțime. Şi nefiind nimic care să-i oprească de sus pornirea (pentru că firea binelui este atrăgătoare pentru cele ce privesc spre el), sufletul se ridică mai sus de la sine, întinzându-se împreună cu dorința după cele cereşti spre cele dinainte, cum zice Apostolul (Filipeni 3, 14), continuând zborul spre ceea ce este mai sus. Căci, dorind ca prin cele ajunse să nu piardă înălțimea văzută mai sus, e purtat neîncetat de pornirea spre cele de sus, reînnoind mereu prin cele dobândite tăria zborului. Fiindcă lucrarea prin virtute îşi hrăneşte puterea prin osteneală, neslăbindu-şi tăria prin lucrare, ci sporind-o".[35]

Aceeaşi realitate o vedem şi în natura fizică a omului, dezvoltând organele prin exersarea funcției lor. La fel, şi în sufletul omenesc, funcțiile acestuia se dezvoltă şi se desăvârşesc prin exersarea lor. Staticul le sleieşte dinamismul lor creator. Dacă viața este mişcare, şi aşa este, această mişcare a sufletului se orientează totdeauna spre bine într-o direcție ascendentă, urmărind mai binele.

Epectaza, ca **dinamism al virtuții,** se întemeiază pe faptul că binele, pe care virtutea îl reprezintă, este o continuă **chemare spre mai bine**. El nu are formă statică, ci dinamică. Se

[35] Viața lui Moise, P.S.B. 29, p. 90-91.

află într-un progres continuu… Apostolul spune că „celui ce i se pare că stă, să ia aminte să nu cadă” (I Corinteni 10, 12), evidenţiind necesitatea progresului duhovnicesc, de necontenită năzuinţă de a te asemăna cu desăvârşirea vieţii lui Hristos, ce nu poate fi niciodată atinsă de muritorii aflaţi sub zodia păcatului… Ea reprezintă însă o continuă chemare de a urca pe calea virtuţii spre piscul desăvârşirii lui Hristos. Sfântul Grigorie de Nyssa se referă în acest sens la „**creşterea în direcţia binelui, şi schimbarea spre mai bine**, transformând continuu spre ceea ce este mai dumnezeiesc pe cel care se schimbă în această direcţie. Ceea ce părea de temut, adică faptul că natura este schimbătoare, vom arăta că **este un fel de aripă întinsă în zborul spre mai bine, iar refuzul schimbării spre mai bine va fi o nenorocire**. Deci, **cel care vede în noi înclinarea spre schimbare să nu se întristeze**, pentru că schimbându-se totdeauna spre mai bine şi transformându-se din slavă în slavă, el se schimbă astfel, devenind totdeauna mai bun prin creşterea zilnică, desăvârşindu-se totdeauna fără să atingă vreodată limita desăvârşirii. Desăvârşirea constă, de fapt, tocmai în a nu opri procesul de desăvârşire în vreo limită”.[36] De aici vedem că epectaza ca proces continuu în virtute nu înseamnă staţionarea în procesul dobândit, ci desăvârşirea faptei începute: „Duceţi dar până la capăt fapta, aşa încât ardoarea voastră de a voi să fie tot una cu aceea de a şi împlini din ceea ce aveţi” (II Corinteni 8, 11). **Simbolul epectazei este Moise, care „nu se opreşte deloc în urcuşul său, nici nu-şi fixează limite la mişcarea sa către înălţimi**, ci odată ce a pus piciorul pe scară, el nu încetează să urce treptele acesteia şi continuă mereu să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând spre una superioară… Dar ridicat prin astfel de înălţări, arde încă de dorinţă şi e flămând de şi mai mult. Şi însetează încă de cele care se adapă pururi cât putea. Şi, ca şi cum nu s-ar fi împărtăşit încă, se roagă să dobândească, cerând lui Dumnezeu să i se arate, nu cât poate să vadă, ci cât este Acela”.[37]

8.2. Epectaza în slava lui Dumnezeu

De acum, virtutea nu mai este osteneală. Ea „**străluceşte de slavă**” în sufletul în care „**vede strălucirea luminii**”.[38] Iar „dorinţa celor ce au dobândit-o nu se opreşte, iar harul de mai înainte îi împuterniceşte de cele mai mari, şi dacă Cel ce se dăruieşte pe Sine este nesfârşit şi se uneşte cu prisosinţă şi din belşug ce piedică mai e ca să nu şi înainteze fiii veacului viitor în ea la nesfârşit, agonisind har după har şi urcând cu bucurie urcuşul cel neobosit, spune Sfântul Grigorie Palama. Aşadar, „tot **darul de sus este desăvârşit**” (Iacob 1, 11), dar nu **atotdesăvârşit**. Căci Cel atotdesăvârşit nu primeşte adaos”.[39]

36 Pr. Dr. Vasile Răducă, Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa, Bucureşti, 1996, p. 135.
37 Sfântul Grigorie de Nyssa, Viaţa lui Moise, P.S.B. 29, p. 91.
38 Ibidem.
39 Filocalia, vol. VII, p. 237.

Epectaza slavei sau a măririi ca neântreruptă aspirație a sufletului în comuniunea lui Dumnezeu are un caracter veşnic şi reprezintă lucrarea exclusivă a harului divin. Apostolii au anticipat-o cu prilejul schimbării la față a Domnului pe Tabor. Şi după ei au urmat marii asceți iluminați de puterea şi lucrarea Duhului Sfânt, după cum atât de plastic şi sugestiv se exprimă un poet creştin: „Eram căzuți în fărădelege, / mergeam din ce în ce mai jos, / Tu ne-ai scăpat şi-abia acuma / vedem din ce adânc ne-ai scos. / Din văi de chin şi de tristețe / mereu în jurul Tău ne-aduni, noi te urmăm — şi-abia acuma / vedem pe ce nălțimi ne sui. / Abia acum gustăm dulceața / şi **harul noii Tale vieți** / **când Tu ne porți din slavă-n slava** / **atâtor mii de frumuseți:** / **O, când ne-împărtăşeşti în Tine** / **de-un har atât de minunat** / **cântăm plângând de bucurie:** / **Iisus, fii binecuvântat!**" (Traian Dorz).

* * *

VIRTUȚILE TEOLOGICE

Privire generală

Virtuțile teologice sunt indicate de Sfântul Apostol Pavel ca fiind: credința, nădejdea şi dragostea (I Corinteni 13,13). Ele se numesc "teologice" fiindcă sunt mijloace de a cunoaşte pe Dumnezeu şi a intra în comuniune cu El. În acelaşi timp, sunt moduri de realizare şi trăire a vieții înnoite prin harul divin. Prin aceste virtuți ne împărtăşim de viața divină, ridicându-ne la unirea cu Dumnezeu, la îndumnezeire prin harul divin.

Virtuțile teologice reprezintă puterea şi lucrarea harului divin în viața credinciosului, ridicându-i sufletul la cel mai înalt nivel al cunoaşterii, comuniunii şi unirii cu Dumnezeu. Nu fără temei, scolastica le-a numit virtuți "**supranaturale**", spre a le deosebi de celelalte virtuți, care sunt calități naturale ale sufletului. Virtuțile teologice le-am primit - spun Părinții Bisericii - odată cu harul Sfântului Botez, şi astfel Hristos rămâne în sufletul nostru "ascuns în virtuți". Sfântul Ioan Gură de Aur spune în acest sens că "împreună cu iertarea păcatelor şi sfințirea, botezul dă împărtăşirea Duhului Sfânt, înfierea şi viața veşnică, credința nădejdea şi iubirea care rămâne". Se cuvine să facem precizarea că dacă pe celelalte virtuți numite "naturale" le dobândim prin strădanie continuă şi susținută, tot la fel şi pentru "activarea" virtuților teologice "**infuzate**" sau "**revărsate" ca daruri ale harului divin**, va trebui să depunem interes şi strădanie în cultivarea lor, ştiut fiind că harul divin nu lucrează în firea noastră fără adeziunea libertății de voință, şi nu-şi amplifică acțiunea fără neîntrerupta colaborare cu el.

Într-un Lexicon apărut recent, virtuțile teologice sunt considerate ca roade ale **sophiei divine**.[40] Autoritatea lor divină nu le diminuează însă întru nimic valoarea. Autoritatea divină a virtuților teologice le confirmă originea, indicând în acelaşi timp şi orientarea întregii noastre vieți duhovniceşti spre desăvârşirea lor;

1. CREDINȚA

1.1. Noțiunea şi definiția credinței

În antichitatea precreştină credința era corelată într-o unitate organică cu învățătura (studiul, ştiința): **μάθεσις καί πίστις**. Aceasta era credința adevărată (pistis alethe), spre deosebire de credința falsă (pseude pistis). Credința se înscrie în **opinie** — spune Platon — fiind **o parte a ei** (Republica 511 e). Credința adevărată determină **certitudinea**, adică

40 Victor Sexer, *Sophia*, in Lexicon für Theologie und Kirche, Freiburg - Basel - Roma - Wien, 2000, vol. IX, p. 730.

încrederea, de unde şi noțiunea de „**încredințare**” (în + credințare) în sensul de a avea credință în cineva pe baza unor probe sigure.[41]

În vocabularul limbii române, credința poate avea un înțeles **laic** şi unul **religios**. În sens **laic** credința exprimă o părere, socotință, deducție. În sens religios creştin, ea este certitudine, siguranță, convingere. Sub aspect **religios** „credințele” pot fi sinonime şi cu culturile diferitelor popoare, nu în sens axiologic, ci ca mentalitate a aşa numitului „homo religiosus” (Mircea Eliade).

Noi ne raportăm totdeauna față de realitate într-o relație de cunoaştere. Aceasta poate fi de trei feluri: mai întâi **empirică**, prin simțuri. Apoi **rațională**. Aceasta aparține numai omului, ca ființa care vede şi examinează realitatea, descoperind legile din univers, spre a forma concepte. Cunoaşterea rațională poate avea un caracter concret, dar poate avea şi un caracter intuitiv – speculativ, orientată spre formularea noțiunilor abstracte. A treia formă de cunoaştere este cea prin **credință**. Cu credința operează **homo religiosus** în cunoaşterea valorilor absolute şi transcendente. Este adevărat că acestea pot fi intuite şi cu rațiunea speculativă, dar tot rațiunea le poate şi nega…**Adevărurile transcendente devin proprii sufletului omenesc prin rațiunea luminată de credință**. Nici credința nu exclude rațiunea sănătoasă, ci o consideră ca un aliat în manifestarea ei corectă. Nu şi deplină. Prin rațiune noi putem dovedi existența lui Dumnezeu, dar numai prin credință putem intra în legătură cu El. Altfel spus, credința este busola care indică şi conduce rațiunea spre Dumnezeu, luminând-o cu strălucirea adevărului absolut.

Pe de altă parte, cunoaşterea lui Dumnezeu implică în sine legătura şi comuniunea cu El. Fiind deasupra realităților pe care le poate intui rațiunea, adevărul despre Dumnezeu îl primim prin credință, pe baza autorității Lui, şi astfel spunem că acestea sunt **adevăruri de credință**. Credința merge mai în adânc în cunoaşterea lui Dumnezeu. **Ea implică o legătură dintre sufletul omenesc şi viața divină**. Astfel credința ca **act de cunoaştere implică o participare la viața lui Dumnezeu**. Această participare nu se poate face oricum. Dumnezeu este prin excelență Spiritul pur, ce nu poate avea atingere cu nici un fel de întinăciune. Aşa că numai în măsura în care noi ne eliberăm de păcat şi patimă, ca forme ale întinăciunii, putem intra în comuniune cu Dumnezeu şi Îl putem cunoaşte. În acelaşi timp, Dumnezeu **are calitatea de a fi Persoană**. El se deschide spre om şi spre întreaga creație prin iubire, dar şi sufletul omenesc intră în comuniunea iubirii lui Dumnezeu tot prin iubire, fiindcă şi omul este persoană, posedând ontologic intenționalitatea spre comuniune şi comunicare.

Prin urmare credința reprezintă o putere a sufletului omenesc, care îl ridică la cunoaşterea **şi comuniunea** lui Dumnezeu, sau la **gnoză, prin apatheia şi prin iubire.** Pe lângă acestea, în definiția credinței ca virtute creştină intră şi calitatea şi capacitatea ei **salvatoare**, **mântuitoare**, **ca eliberare de păcat şi comuniune cu Dumnezeu prin Hristos**. Numai prin credința în Hristos noi putem intra în comuniunea cu Tatăl, putându-L cunoaşte

[41] Gheorghe Vlăduțescu, O encilcopedie a filosofiei greceşti, Bucureşti, 2001, p. 506.

printr-o unire veşnică de iubire cu El. Astfel, **specificul credinței ca virtute creştină este dat de comuniunea vieții în Hristos**. Noi credem în Dumnezeu, fiindcă mărturisim credința în Hristos, Cel ce ne-a împăcat cu Dumnezeu, eliberându-ne din păcat, Cel ce prin duhul vieții Lui ne dă putere de a ne sfinți viața, spre a participa la viața de sfințenie a lui Dumnezeu. Prin urmare, credința ca virtute creştină implică şi harul lui Hristos de a ne ridica din moartea păcatului la sfințenia vieții lui Dumnezeu. **Credința ca virtute creştină este un act sinergic, de primire liberă a lui Hristos în viața noastră, oferind sufletului puteri nebănuite de a-şi consolida puterile creatoare spre un ideal măreț, transcendent şi veşnic.**

1.2. Necesitatea şi manifestările credinței

Sfântul Apostol Pavel, accentuând rolul indispensabil pe care îl are credința în cunoaşterea şi stabilirea comuniunii cu Dumnezeu, evidențiază faptul că „**fără credință nu putem fi bineplăcuți lui Dumnezeu**”(Evrei 11, 6).

În acelaşi timp, Mântuitorul a acordat credinței un prim rol în opera de mântuire a omului.

Întrebări, precum: „Crezi că pot face Eu aceasta?”…

Concluzii, precum: „Credința ta te-a mântuit”…

Învățături, precum: „Toate sunt cu putință celui ce crede”;

Mustrări, precum: „Puțin credinciosule, pentru ce te-ai îndoit?”

Aprecieri, precum: „Mare este credința ta!”; „Nici în Israel n-am aflat atâta credință”.

Încercări ale credinței, cum a fost cazul femeii cananeence;

Puterea credinței de a muta munții;

Libertatea credinței: „Şi nu a putut face nici o minune din cauza necredinței lor”.

Toate acestea constituie un laitmotiv care scoate în evidență necesitatea şi puterea credinței ca act liber, precum şi lipsa de spectacol în afirmarea ei. Când Mântuitorului i s-a cerut să facă o minune pentru a crede în El, le-a recomandat „semnul lui Iona”…

De aici vedem **naturalețea, sinceritatea şi discreția adevăratei credințe mântuitoare** prin care intrăm în comuniune cu Dumnezeu, ca lucrare a harului Său şi a voinței noastre libere.

1.3. Formarea credinței ca virtute creştină

Sfântul Apostol Pavel ne spune că „**credința vine din auzite, iar auzirea prin cuvântul lui Dumnezeu**” (Romani 10, 17). E vorba de lucrarea cuvântului lui Dumnezeu ca purtător de har. Atât harul, cât şi cuvântul lui Dumnezeu sunt lucrări ale Sfântului Duh care conduc

spre Hristos. Cei care au venit la Hristos sunt „născuți din nou” prin propovăduirea cuvântului (I Petru 1, 24). Mântuitorul Însuşi S-a rugat înaintea Sfintelor Sale Patimi nu numai pentru Sfinții Apostoli, „ci şi pentru cei ce vor crede prin cuvântul lor” (Ioan 17, 20). Cuvântul lui Dumnezeu „este viu şi lucrător” (Evrei 4, 12). El deține o putere în sine, are adică o putere sacramentală ireversibilă. De aceea, cuvintele Scripturii nu sunt litere moarte, ci semne ale prezenței ipostatice a Logos-ului Hristos: „Cuvintele pe care vi le-am spus eu sunt duh şi viață” (Ioan 6, 63). Cuvântul lui Dumnezeu este purtător de putere şi har (I Corinteni 2, 5). Odată ce este propovăduit, cuvântul nu rămâne fără rezultat, fără să-şi împlinească misiunea sa: „Aşa va fi cuvântul Meu, care iese din gura mea; nu se va întoarce la Mine fără rod şi va împlini toate câte am voit şi va face cu spor căile Mele” (Isaia 55, 11-13).[42]

Pe de altă parte, cei de la Cincizecime, care au primit cuvântul Apostolului Petru, au primit în acelaşi timp şi noua credință, constituindu-se în Biserica lui Hristos după ce s-au pocăit de faptele lor din trecut şi au primit botezul Sfintei Treimi. „Viața noastră în Hristos — spune patrologul **G. Florovsky** — începe prin a ne pocăi datorită credinței… Nici un om nu poate primi Evanghelia până nu se pocăieşte, adică până ce nu-şi schimbă mintea. Căci în limbajul evanghelic „**metanoia**” nu înseamnă pur şi simplu o recunoaştere a păcatului şi căința pentru el ci în mod precis o „**schimbare a minții**”, o profundă schimbare a atitudinii mentale şi emoționale a omului, o reînviere integrală a sinei omului, o reînnoire ce începe cu renunțarea la sine şi se împlineşte şi este pecetluită cu Duhul”.[43]

1.4. Aspectul specific al credinței ca virtute teologică

Când Sfântul Apostol Pavel a specificat că „acum rămân aceste trei: credința, nădejdea şi dragostea…” (I Corinteni 13, 13), el ne-a lăsat învățătura că prin aceste virtuți noi ajungem în comuniune cu Dumnezeu şi ne desăvârşim viața prin unire cu El. Din acest motiv, aceste virtuți se numesc „teologice”. Ele nu pot fi concepute ca fiind separate una de alta, ci aflându-se într-o unitate organică şi funcțională, ca daruri ale Duhului Sfânt. Desigur, începutul comuniunii cu Dumnezeu îl face **credința**. Dar credința ca virtute creştină are specific puterea de a ne introduce în comuniunea cu Tatăl prin Hristos. El şi în special jertfa Sa mântuitoare reprezintă conținutul credinței ca adeziune liberă a sufletului omenesc. Pentru acest motiv, Apostolul precizează că specificul credinței creştine este de a fi totdeauna „**credința în Hristos** (Galateni 3, 26; Coloseni 1, 4) sau „**credința lui Iisus Hristos**” (Romani 3, 22-26; Galateni 2, 16; 3, 22). Altfel spus, credința reprezintă începutul vieții noastre în Hristos, fiindcă „**prin credință locuieşte Hristos în inimile noastre**” (Efeseni 3, 17).

[42] Ion Bria, Credința pe care o mărturisim, Bucureşti, 1987, p.38
[43] Duhul pierdut al Scripturii, trad. Ioan I. Ică, în rev. Mitropolia Ardealului nr.3/1986, p.20

Specificul **credinței ca virtute creştină rezidă în aceea că ea constituie un act sinergic, adică o împreună lucrare a firii cu harul divin**. Ea este în primul rând **dar de la Dumnezeu, sau har al Duhului Sfânt**; este instrumentul prin care prindem în noi harul divin dat prin Hristos. Văzând la un moment dat puținătatea credinței lor, Apostolii cer Domnului: „**Adaugă-ne credință**" (Luca 17, 4). De aici vedem că credința ca virtute creştină este un dar de la Dumnezeu şi în acelaşi timp o primire (acceptare) liberă sau chiar o cerință a sufletului omenesc. Angajând viața în Hristos credința ca virtute este lucrătoare, activă, fiindcă şi viața în Hristos este, la fel, vie şi în plină dezvoltare, asemenea unei chemări de a ne desăvârşi viața până la asemănarea cu Dumnezeu Tatăl. S-a remarcat că verbul **πιστεύειν** folosit de Sfântul Apostol Pavel desemnează credința ca totală dăruire lui Dumnezeu a întregii noastre ființe, ceea ce înseamnă că nu este un simplu act singular, ci fiecare faptă trebuie să se raporteze şi să întruchipeze „ascultarea credinței lui Hristos" (Romani 1, 5; II Corinteni 10, 5).[44] De aici vedem că, **fiind un act sinergic, credința ca virtute creştină este „lucrătoare în dragoste**" (Galateni 5, 6).

Pe bună dreptate, Sfântul Ignatie Teoforul (+ 107) consideră credința **αρχή** (începutul), iar dragostea: **τέλος** (desăvârşirea), cuprinzând între ele într-o coeziune organică toate virtuțile care alcătuiesc fizionomia morală a vieții Mântuitorului: „Nimic din acestea nu vă este necunoscut, dacă aveți în chip desăvârşit în Iisus Hristos credința şi dragostea, care sunt început şi sfârşit vieții; **început este credința; sfârşit, dragostea. Când acestea două sunt unite, este Dumnezeu, iar toate celelalte virtuți care decurg din ele, duc la frumusețea morală**. Nici un om care mărturiseşte credința, nu păcătuieşte şi nici cel care are dragoste nu urăşte. „Se cunoaşte pomul după roada lui" (Matei 12, 33); tot aşa cei care mărturisesc că sunt ai lui Iisus Hristos se vor arăta prin cele ce fac. **Căci acum nu-i vorba de o simplă mărturisire a credinței, ci de a fi găsit până la sfârşit cu o credință puternică**"**.**[45]

Din cele tratate până aici vedem că aşa cum există o credință puternică, întărită de harul lui Dumnezeu, poate exista şi o credință declarativă şi neroditoare. Aceasta nu este însă credința ca virtute teologică, ci mai degrabă nesiguranța credinței, fiindcă având caracter sinergic, virtutea credinței primeşte puterea prin harul divin, iar prin adeziunea liberă a sufletului omenesc, ea devine lucrătoare, activă, vie, adică roditoare prin fapte. În acest caz credința ca virtute teologică este asemenea pomului care rodeşte pentru simplul motiv că este viu… Prin urmare, fără fapte, credința nu este vie, nu are putere în ea însăşi, şi neavând putere nu poate fi socotită virtute… De aceea, „credința fără fapte este moartă" (Iacob 2, 14–19). Rezultă de aici că credința şi faptele formează o unitate organică, constituind una şi aceeaşi sevă a harului roditor. Altfel spus, credința ca virtute teologică rodeşte în mod necesar prin viața de virtute a Mântuitorului, având ca împlinire fructul copt al dragostei Sale, ca „legătura desăvârşirii" **(Coloseni 3, 14).**

---

44 Diac. Prof. Dr.Grigorie Marcu, Antropologia Paulină, Sibiu, 1941, p. 222-223

45 Epistola către Efeseni, XIV, 1-2, PSB I, p. 162

Putem conchide printr-o judicioasă remarcă a unui teolog român: „Credința nu este o presupunere sau deducție. Ea nu se naşte nici din frică, nici din vederea minunilor. Credem pentru că suntem încredințați de simțirea tainică a prezenței lui Dumnezeu cel viu care Se îmbie şi se oferă pe Sine ca dragoste şi viață totală. Ea începe prin acceptarea cuvântului lui Dumnezeu prin el însuşi, ca putere de viață şi ca dar. **Pe de-o parte credința implică voința liberă a celui ce asimilează cuvântul lui Dumnezeu**… **Capacitatea de primire a celui ce este la capătul receptiv al ascultării cuvântului este hotărâtoare**… **Credința adevărată înseamnă** a cunoaşte şi a da mărturie despre cele descoperite în noi de Duhul Sfânt. Duhul este cel care ne învață şi ne ajută să descoperim prezența lui Dumnezeu. **Credința este simțire reală şi acceptare conştientă a acestei prezențe. De aceea, fără credință nu se poate ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu …Acesta nu este o cunoaştere teoretică, ci o mărturie despre comuniunea cu Dumnezeu. În acest sens,** credința este virtutea care răsare în suflet din această cunoaştere-simțire şi acceptare conştientă a harului. Este strălucirea lui Dumnezeu în persoana umană, de aceea ea este invers proporțională cu păcatul…Viața noastră în Hristos începe prin a ne pocăi datorită credinței**”.**[46]

1.5. Credința adevărată şi învățătura sănătoasă

Expresia aparține Sfântului Apostol Pavel, ca o precizare a faptului că Biserica va fi confruntată cu tot felul de credințe false, promovate de profeți mincinoşi. Astfel, în epistolele pastorale, în special, Apostolul îşi sfătuieşte succesorii să aibă „credință şi cuget bun pe care lepădându-l unii, au rătăcit de la credință” (I Timotei 1, 19). De fapt, cei ce nu țin „porunca dragostei în inimă curată şi cuget bun”, vor avea o „credință fățarnică” (I Timotei 1, 5). „Credința cea adevărată” cu care este îndemnat Timotei să „se deprindă” (I Timotei 4, 7) se referă totdeauna la **învățătura sănătoasă. Aceasta este îndreptarul credinței**. Este îndemnat Timotei să „se hrănească cu cuvintele **credinței şi ale bunei învățături”** (I Timotei 4, 6), **„să urmeze cuvintelor celor sănătoase ale Domnului nostru Iisus Hristos şi învățăturii celei după adevărata credință**” (I Timotei 6, 3). Apoi îi scrie: „să ai pildă **cuvintele sănătoase pe care le-ai auzit de la mine în credința şi în dragostea cea întru Hristos Iisus**” (II Timotei, 1, 13); „Tu însă rămâi în cele ce ai învățat şi te-ai încredințat, **ştiind de la cine ai învățat**” (II Timotei 3, 14), „căci va fi un timp când nu vor suferi **învățătura cea sănătoasă,** ci, gâdilându-şi auzul, îşi vor îngrămădi învățături după poftele lor” (II Timotei 4, 3). Pe unii ca aceştia, „mustră-i cu asprime ca să se **însănătoşească în credință**” (Tit 1, 13).

După cum vedem, adevărata credință o cunoaştem din **revelația dumnezeiască păstrată de Biserică**. Adică, Biserica este păstrătoarea credinței celei adevărate descoperite

[46] Pr.prof. Ion Bria, o.c.p.265- 267

de Mântuitorul și de Sfinții Apostoli, ea rămânând peste veacuri „**stâlpul și temelia adevărului**” (I Timotei 3, 15).

1.6. Însuşirile credinței

Virtutea credinței adevărate o putem cunoaște și deosebi de credința falsă și neroditoare prin însuşirile ei.

1. Credința trebuie să fie **sigură** și nu oscilantă sau îndoielnică. Atunci când Sfântul Apostol Petru, cuprins de teamă valurilor spumegânde care-i amenințau viața, le-a căzut pradă, datorită nesiguranței în chemarea Domnului, a fost mustrat, spunându-i-se: „puțin credinciosule, pentru ce te-ai îndoit?”

2. Statornicia în credință aduce sufletului putere și optimism în necazurile și vicisitudinile vieții. Pe drept cuvânt putea sublinia Alexandru Vlahuță: „Nebiruit e omul ce luptă prin credință!/ El știe că pe lume nimic zadarnic nu-i;/ Că, dincolo de truda și jertfa clipei lui, / În taină, vremea țese la sfânta biruință…” („Triumful așteptării”).

3. Stăruința verifică totdeauna puterea de afirmare a credinței, sau puterea credinței de a te ridica din starea de cădere în ispită, sau de învingere în situațiile vitrege ale vieții: „Nu ești învins cât timp credința/ Nu ți-ai schimbat și nu ți-ai stins:/ Credința iarăși te ridică/ Poți fi căzut, dar nu învins!” (Traian Dorz).

4. Smerenia credinței duce totdeauna la pocăință, cum a fost cazul vameșului din pilda Mântuitorului (Luca 14, 9-15). Credința smerită naște totdeauna atașamentul față de Dumnezeu, e o chemare a milostivirii divine, asemenea părintelui din Evanghelie, care răspunde printr-o rugăciune smerită, atunci când Mântuitorul îi cere credință: „Cred Doamne, ajută necredinței mele” (Marcu 9, 23).

5. Fermitatea credinței prezintă o decizie sigură. Rămâne de admirat credința femeii bolnave de scurgere de sânge, a cărei credință o îndeamnă să nu cedeze în dorința ei de vindecare, manifestând cu fermitate credința în puterea și iubirea lui Iisus. Ea spune „Numai de mă voi atinge de El…” (Matei 9, 21). Și într-adevăr s-a vindecat prin decizia ei fermă și plină de speranță.

6. Sinceritatea credinței este dovada sufletului nevinovat și dezinteresat în fața lui Dumnezeu. Apostolul a luat totdeauna atitudine față de credința falsă a conștiințelor pasive și pline de viclenie, demascând pe cei care „având înfățișarea credinței adevărate, dar tăgăduind puterea ei…” (I Timotei 3, 5), se prefac doar a fi subiecții credinței, în acest sens recomandând cu stăruință „credința nefățarnică” (I Timotei 1, 5).

7. Adevărata credință trebuie să fie **activă, adică roditoare.** Așa cum pomul își dovedește eficiența prin roade, tot astfel credința **activă și vie** rodește totdeauna prin fapte. „Credința fără fapte este moartă” (Iacob 2, 17), ceea ce înseamnă că nici nu se poate numi

credință fără fapte. Iar roadele credinței, adică virtuțile creştine se împlinesc în iubire, încât credința vie şi activă este acea care „lucrează în dragoste" (Galateni 5, 6).

1.7. Deformări ale credinței

Abaterile de la credința adevărată, vie şi roditoare se conturează în aspecte deformate ale credinței, cunoscute în manualele de morală creştină ca **păcate ale credinței**. În fond, toate acestea se datoresc păcatului ce a pătruns în firea omului, întunecându-i viața duhovnicească spre a lua o direcție mai mult decât derutantă, am spune, de-a dreptul prăpăstioasă. Deformările credinței reprezintă în esență compromisuri şi chiar batjocoriri ce merg până la negarea ei. Acest ultim paradox de a crede că nu crezi este doar un aspect al liberei cugetări… Mai periculoasă la acest capitol este confuzia şi nebuloasa indiferentismului. Oricum, atât una cât şi cealaltă, scoțând pe Dumnezeu din sufletul omului, lasă un gol ființial, ce nu poate fi umplut cu nimic, fiindcă sufletul omenesc poartă în sine suflarea divină fără de care pluteşte într-o debusolare ce face din libertatea lui un surogat existențial, care îi derutează împlinirea menirii sale.

În cele ce urmează vom puncta în concret multiplele deformări ale credinței, fără a avea pretenția că le nominalizăm pe toate:

1. **Scepticismul** este păcatul **îndoielii** în credință, ca opus siguranței şi statorniciei credinței.

2. **Indiferentismul** religios **redă nepăsarea față de credință** sau punerea pe acelaşi plan a tuturor religiilor.

3. **Necredința** este respingerea oricărei credințe religioase, mergând până la negarea existenței lui Dumnezeu. Acesta este **ateismul.**

4. **Apostasia** înseamnă lepădarea de credința creştină, fie spre a primi o credință necreştină, fie lepădarea de orice credință religioasă.

5. **Erezia** înseamnă neacceptarea unuia sau mai multor adevăruri de credință. Ereticul nu neagă credința, ci o falsifică din orgoliu sau din interes.

6. **Schisma** nu este un păcat împotriva credinței, ci a disciplinei bisericeşti. După cum spune şi numele schismaticul „se rupe" din iubirea comunitară a Bisericii şi astfel uşor poate cădea în erezie.

7. **Superstiția** se îndreaptă nu asupra credinței, ci asupra lucrurilor din lume. Ea devine defavorabilă şi periculoasă credinței atunci când implică credința în diversele forme ale fanteziei, ignoranței şi emotivității neraționale.

8. **Bigotismul** este modul de manifestare în exclusivitate a evlaviei externe în detrimentul celei interne. Bigotismul provine fie din ignoranța religioasă, fie din superficialitatea credinței.

9. **Fanatismul** este credința oarbă şi pătimaşă manifestată violent în defavoarea iubirii.

10. **Simonia** constituie o maladie a credinței prin aceea că este expresia nesincerității, a fățărniciei, a interesului, a vicleniei şi a necinstei pornite dintr-un cuget rău. Numele vine de la Simon Magul care dorea să agonisească darul şi puterea Sfântului Duh pe bani, spre a le folosi şi el mai departe în scopuri profitabile (Fapte 8, 18-24).

11. O altă formă maladivă de manifestare a credinței este **fariseismul.** Acesta reprezintă un mod ipocrit de afirmare a credinței, având drept cauză păcatul kenodoxiei (slava deşartă, vanitatea), sau diverse interese meschine. Aceasta este o falsificare a credinței prin poză şi cabotinism, în măsură să se finalizeze prin pierderea încrederii între oameni.

12. Nu vom încheia această enumerare a păcatelor față de credință înainte de a semnala apariția în ultimul timp a maladiilor spirituale ce conduc la perversiunea credinței, de tipul **satanismului,** ca adorare a forțelor malefice.

Pentru a ne face o impresie asupra dezorientării religiei şi credinței prin satanism, venim cu câteva precizări. Întemeiatorul primei comunități satanice a fost Anton Szardon La Vey. Înainte a fost acrobat de circ. În 1969 publică biblia satanică. Sub aspect comportamental, sataniştii adoptă următoarele atitudini: 1. consum de droguri şi alcool; 2. orgii sexuale în grup; 3. practică crima sub forma uciderii şi sinuciderii; 4. practică violența şi agresivitatea; 6. junghie pisici pe altarul bisericilor creştine; 7. cultivă muzica rock în stil violent, satanic. Centrul lor „național" e la Ploieşti.

Din cele tratate mai sus se cuvine să facem distingerea de oamenii cu adevărat credincioşi, dăruiți lui Dumnezeu cu convingere şi încredere, „încercați (în credință), lucrători (ai credinței), care nu are de ce să se ruşineze…" (II Timotei 2, 15). Despre aceştia se spune că sunt „oameni cu frică de Dumnezeu", sau „oameni ai lui Dumnezeu". Pe unii ca aceştia oricând te poți baza în viață, fiindcă sunt oameni de caracter, având „dragostea din inimă curată şi din cuget bun şi din credință nefățarnică" (I Timotei 1, 5). Desigur că şi cei cu adevărat credincioşi au ispite şi căderi, **dar experiența comuniunii cu Dumnezeu prin credință şi dragoste, le sporeşte harul credinței, deschizând vieții lor un orizont luminos, chiar în necazuri şi strâmtorări.** Ei sunt oricând gata să înfrunte toate pericolele, jertfindu-şi chiar propria viață pentru Hristos. Iar această putere a harului va confirma peste veacuri că „aceasta este biruința care a biruit lumea: credința noastră" (I Ioan 5, 4).

Cei cu credința deformată, în zelul lor nesăbuit, impulsionat de mândrie şi interese meschine, impun doar „înfățişarea credinței adevărate dar tăgăduiesc puterea ei" (II Timotei 3, 5). De aceea îndemnul apostolic este în acest sens ferm: „**Fereşte-te de unii ca aceştia**" (II Timotei 3, 5). Apostolul motivează apoi, arătând că „într-o casă mare nu sunt numai vase de aur şi de argint, ci şi de lemn şi de pământ, şi unele sunt spre cinste, iar altele spre necinste" (II Timotei 2, 20).

1.8. Cultivarea credinței

Cultivarea credinței este necesară şi acută pentru formarea virtuții teologice a credinței, ca început şi esență a vieții creştine ridicate la comuniunea cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt. Este acută datorită situației de criză cu care este confruntată credința într-o lume dominată de fascinația biologizantă a neo-păgânismului modern desacralizant şi secularizant.

Sugerăm câteva mijloace de cultivare a credinței.

1. **Cunoaşterea credinței** este punctul de plecare în cultivarea ei: „Aceasta este viața veşnică, să te cunoască pe Tine…” (Ioan 17, 3). Cei ce nu sunt instruiți sistematic în cunoaşterea propriei credințe cad uşor pradă propovăduirilor prozelite, dintre care unele sunt de-a dreptul periculoase înseşi vieții creştine. Unii ca aceştia devin victimele maladiilor spirituale ale credinței, precum: bigotismul, superstițiile, fanatismul, indiferentismul, etc.

2. **Mărturisirea credinței** ca adeziune la Dumnezeu constituie un mod de educare spirituală a sufletului omenesc. Mântuitorul a insistat asupra mărturisirii credinței prin menținerea neîntreruptă a comuniunii cu El: „Oricine mă va mărturisi pe mine înaintea oamenilor, îl voi mărturisi şi Eu pe el în fața Tatălui Meu care este în ceruri…” (Matei 10, 32). Mărturisirea credinței are două aspecte: pe de-o parte, apărarea credinței când este cazul; iar pe de altă parte, trăirea vie prin fapte şi rodire.

3. **Celebrarea credinței** cu bucurie şi nădejde se face prin viața Duhului care creează dispoziția sufletească de a **sărbători credința**. Totdeauna o victorie atrage după sine sărbătorirea ei şi astfel presupune o bucurie. Noi sărbătorim întru bucuria Duhului „moartea şi învierea Domnului ca biruință asupra păcatului şi triumf al vieții celei adevărate, „până va veni El” (I Corinteni, 11, 26). Sărbătorim cu bucuria Duhului jertfa şi învierea Domnului, împărtăşindu-ne de fiecare dată de roadele ei.

La fel, celebrăm credința prin lecturile biblice, prin rugăciune şi psalmodiere, mai ales sub formă comunitară. Prin harul divin credincioşii îşi aprind reciproc credința asemenea unor cărbuni de pe o vatră de jeratic… Cei ce se aprind se încălzesc şi luminează cu aceeaşi putere unificatoare…

4. **Practicarea credinței** prin operele de caritate constituie un exercițiu de a o face mereu vie şi lucrătoare în dragoste.

2. NĂDEJDEA

Omul este singura ființă care privește și ia atitudine față de evenimentele pe care viața i le oferă, ca și de faptele sale referitoare la ele, printr-o abordare a lor, atât în prezent, cât și în trecut, și în viitor. El abordează viitorul de pe două poziții sufletești: al grijii și al nădejdii.

Sub aspectul grijii pornind de la existența omului în lume, filosofia existențialistă, avându-l ca lider pe Martin Heiddeger, proclamă că existența omului în lume are două aspecte: "sein zum Sorge" (existența pentru griji) și "sein zum Tode" (existența pentru moarte). Viața însăși, spun acești filosofi, este "o cursă de la neant de la neant", iar "noi ne naștem destul de bătrâni ca să murim".

Se apreciază că în procesul existenței umane grija este o virtute a cunoașterii (gnoseologică), fiindcă naște prudență în fața unui viitor favorabil sau nefavorabil omului și în felul acesta omul poate acționa în viață… Nimeni nu contestă valoarea prevederii ca "mamă a înțelepciunii", a căutării și găsirii drumului care să-ți orienteze pașii spre un scop util. Dar grija în fața viitorului existențial aduce cu sine angoasa, care în fond este anxietatea, iar anxietatea ca tensiune psihică conduce spre maladie. Această existență anxioasă predispusă să îmbrace formele patologicului face ca existența umană structurată pe grijă, să orienteze viața spre moarte… Cu totul altceva este nădejdea ca virtute creștină, care se îndreaptă totdeauna cu siguranță spre bunurile vieții veșnice, deschizând astfel în fața sufletului omenesc un orizont luminos.

2.1. Noțiunea, sensul și definiția nădejdii ca virtute teologică

Nădejdea sau speranța aparține structural sufletului omenesc, **fiindcă persoana umană nu conștientizează numai prezentul, ci și trecutul, precum și viitorul.** S-a spus pe bună dreptate că „prevederea este mama înțelepciunii", ceea ce înseamnă că prezentul trebuie privit întotdeauna în perspectiva viitorului, iar **deschiderea spre viitor se face prin așteptarea care devine nădejde**. Aceasta este nădejdea ca virtute naturală, aparținătoare firii omenești = **areté physike**. Nădejdea devine **virtute etică** = **ethike areté** atunci când așteptarea pornită în **mod natural din suflet se îndreaptă spre valori, adică spre bunuri, sub forma strădaniei constante de a le obține**. În acest caz nădejdea **devine o deprindere constantă în năzuința spre bunurile necesare vieții**. Astfel, nădejdea ca **virtute etică** oferă persoanei umane puterea

de a se orienta spre un orizont deschis devenirii sale axiologice, când **năzuința sau tendința sufletului spre binele necesar vieții devine siguranța aspirațiilor sale spre viitor.**

Când firea omenească este ajutată de harul divin să năzuiască cu siguranță spre **dobândirea bunurilor spirituale şi veşnice ale comuniunii cu Dumnezeu, nădejdea devine virtute teologică.**

Clement Alexandrinul defineşte pe **ελπίς** ca fiind „**aşteptarea dobândirii unui bun**". Apoi vine cu precizarea că bunurile aşteptate pot fi din această lume, adică **naturale**, sau pot fi **supranaturale**. Bunul aşteptat poate să fie **dobândit** ca venind din partea oamenilor, sau **primit** din partea lui Dumnezeu.[47] Astfel, nădejdea poate fi o **năzuință** privind obținerea bunurilor necesare vieții pământeşti, dar ca **virtute teologică** vizează **năzuința, aspirația de a dobândi bunurile veşnice,** adică mântuirea în comuniunea lui Dumnezeu. Această năzuință a dobândirii bunurilor veşnice este o **certitudine**, fiindcă se bazează pe făgăduința „**nemincinosului Dumnezeu**" (Tit 1,2), „pentru că prin două lucruri de neschimbat (făgăduința şi jurământul), în care e cu neputință ca Dumnezeu să mintă, noi cei care am căutat scăpare la liman, să avem puternică îmbărbătare de a prinde (apuca) nădejdea ce ne stă înainte" (Evrei 16, 18). De aceea, „să ținem neclintită mărturia nădejdii, pentru că cel ce a făgăduit este vrednic de încredere" (Evrei 6, 23). De aici vedem că „nădejdea este o vedere cu inima, cu partea cea mai adâncă a spiritului nostru, deci este o convingere intimă, tainică, o stare de transparență a ființei noastre față de cele de dincolo de lumea aceasta".[48]

Din cele până aici tratate, putem stabili **elementele nădejdii ca virtute teologică.** Acestea sunt:

1. Nădejdea reprezintă o **năzuință plină de încredere** în dobândirea bunurilor veşnice ale comuniunii cu Dumnezeu. Altfel spus, **este credința proiectată în viitor, spre bunurile viitoare şi veşnice**. S-a spus că „**nădejdea este sângele credinței**", fiindcă o înfloreşte şi o face să trăiască în noi. De aceea distrugând speranța, viața credinței se stinge ca şi cea a unui om care îşi pierde sângele.[49] Printr-o comparație sugestivă s-a arătat că „**nădejdea pentru credință e ca apa pentru sământă**".[50] De aici şi concluzia poetului: „Chiar de şapte ori în luptă/ Dacă ai cădea rănit, / Dacă n-ai pierdut nădejdea, / N-ai pierdut încă nimic" (Traian Dorz).

2. Această năzuință este o **certitudine**, fiindcă se bazează pe făgăduința „nemincinosului Dumnezeu". Pentru acest motiv nădejdea este considerată a fi o **„ancoră a sufletului sigură şi tare"** şi care intră în cele dinăuntru ale catapetesmei, unde a intrat ca înainte mergător pentru noi, Iisus, devenind arhiereu în veac" (Evrei 6, 19-20).

---

47 Stromate II, VI, 27, 2, PSB 5 (trad. Pr. D. Fecioru), Bucureşti 1982, p. 128
48 Pr. Prof. D. Stăniloae, Ascetica şi mistica ortodoxă, p.179–180
49 Clement Alexandrinul, Pedagogul, I, IV, 38, 3, PSB 4 (trad. Pr. D. Fecioru), Bucureşti 1982, p.172
50 Tomas Spidlik, Izvoarele luminii-Spiritualitatea (trad. rom.), Iaşi 1994, p.59

3. La dobândirea bunurilor viitoare ne ajută **harul lui Dumnezeu. Sinergia nădejdii ca virtute teologică este dată de năzuința noastră de a dobândi bunurile veşnice şi harul lui Dumnezeu care ne ajută să ajungem la ele.** Nădejdea nu este deci o închipuire şi nici o iluzie. Harul lui Dumnezeu oferă totdeauna puterea de a nădăjdui.

Încercând acum o **definiție a nădejdii**, vom spune că nădejdea ca virtute teologică este **năzuința sufletului omenesc spre bunurile spirituale şi veşnice ale comuniunii cu Dumnezeu, şi siguranța dobândirii lor cu ajutorul harului divin, pe baza făgăduinței lui Dumnezeu.**

2.2. Necesitatea nădejdii

Nădejdea ca virtute teologică, reprezintă o năzuință a sufletului omenesc de a depăşi zonele terestre ale vieții, de a trece din humusul istoriei în viața spirituală a eonului veşnic ce va să vină pentru ca împărtăşindu-ne de viața lui Dumnezeu să primim puterea de a trece peste vicisitudinile vieții, nădăjduind necontenit spre fericirea veşnică pe care Dumnezeu a pregătit-o tuturor celor ce-L iubesc pe El (Romani 8, 29). Această neîntreruptă dorință a mântuirii veşnice prin dragostea lui Dumnezeu arătată în Hristos reprezintă idealul major şi determinant al vieții creştine. Cel care a cunoscut iubirea lui Hristos nu are altă năzuință a vieții sale decât a fi în comuniune veşnică cu el, după cuvântul Apostolului: „moartea este un câştig, viața este Hristos" (Filipeni 1, 21)… „având dorința de a mă desface şi a fi împreună cu Hristos, căci este mult mai bine" (Filipeni 1, 23). Apostolul adaugă apoi: „Dar cele ce-mi erau mie câştig, pe acestea le-am socotit pentru Hristos pagubă. Mai mult însă eu pe toate le socotesc pagubă față de neprețuitul câştig al cunoaşterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, de dragul Căruia m-am lăsat păgubit de toate şi le socotesc drept gunoaie pentru ca să-l câştig pe Hristos" (Filipeni 3, 7-8). Motivația nădejdii ca năzuință după bunurile spirituale şi veşnice este dată de faptul că noi ne considerăm „străini şi călători pe pământ" (Evrei 11, 13); „că nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm pe cea ce va să fie" (Evrei 13,14); „cetatea noastră este în ceruri, de unde aşteptăm Mântuitor pe Domnul Iisus Hristos" (Filipeni 3, 20), „Care va schimba trupul nostru de smerenie, spre a-l face după chipul trupului Său de slavă" (Filipeni 3, 21).

Sunt concludente în acest sens cuvintele marelui trăitor creştin, F.M. Dostoievski, transmise nouă prin starețul Zosima din „Frații Karamazov": „…Zilele mele sunt numărate, ştiu, simt asta, dar mai ştiu, de asemenea, că atât cât mi-o fi dat să trăiesc, viața mea pământească se îndreaptă cu fiece revărsat de zori către o altă viață, o viață fără de sfârşit, şi pe care nimeni n-o cunoaşte, dar care se apropie pas cu pas. **Presimțind-o, sufletul meu se umple de slavă şi tresaltă înfiorat, mintea mi se luminează şi inima lăcrimează de bucurie…**"

2.3. Dereglări ale nădejdii

Deşi virtute naturală şi etică atât de necesară vieții sufleteşti, nădejdea îşi poate pierde autenticitatea, luând forme aberante, ce devin defecte sau boli ale sufletului, în măsură să aducă moartea vieții spirituale. Manualele de morală creştină le numesc în mod legitim **păcate ale nădejdii.** Acestea rezidă în două extreme care destramă arhitectonica virtuții ca putere şi calitate a sufletului omenesc, în măsură să-i asigure sănătatea şi desăvârşirea în sfințenie.

Prin urmare, păcatele împotriva nădejdii sunt date de două extreme dăunătoare vieții duhovniceşti, care compromit virtutea. Aceste extreme reprezintă un **prea mult** şi o **lipsă**..

1. **Deznădejdea,** ca pierdere a încrederii în Dumnezeu este o lipsă a nădejdii şi constituie un păcat ucigător, care distruge complet viața duhovnicească. Părinții filocalici şi asceții creştini consideră deznădejdea ca fiind păcatul cel mai distrugător al aspirațiilor noastre spirituale. Sfântul Ioan Scărarul spune că „cel ce deznădăjduieşte s-a înjunghiat pe sine”.[51] „Cel ce deznădăjduieşte în mila lui Dumnezeu s-a omorât pe sine sufleteşte fiindcă nu mai face nimic pentru a se ridica din răutatea păcatului, pentru a înainta în bine”.[52] Din acest context rezultă şi îndemnul: „De-ți vine vreo boală şi vreun necaz, nu te descuraja, ci mulțumeşte lui Dumnezeu, că aceasta te face să te rogi şi mai mult Lui, şi să nu-ți pui nădejdile în puterile tale. Cu cât simți mai mult slăbiciunile tale, cu atât te vei apropia mai mult de Dumnezeu, punându-ți nădejdea în El”.[53] „Domnul ne iubeşte mai mult decât ne putem iubi noi înşine, remarcă un om înduhovnicit. Dacă sufletul este strâmtorat, el crede că Dumnezeu l-a uitat şi că nu mai vrea nici măcar să se uite la el, iar atunci suferă şi se mistuie de durere”.[54] De aici şi concluzia: „Nu eşti înfrânt cât timp nădejdea/ şi țelul ei îşi este sfânt:/ -nădejdea iarăşi te-ntăreşte/ poți fi trântit, dar nu înfrânt” (Traian Dorz).

2. **Încrederea peste măsură** în bunătatea lui Dumnezeu este **extrema „prea multului**”, care sugerează ideea că oricât ai păcătui, Dumnezeu te iartă la nesfârşit… Aceasta este o nesăbuință, un abuz lipsit de discernământ, o îndrăzneală oarbă, care paralizează conştiința vinovăției păcatului.

---

[51] Cuvântul V, 23, Filocalia vol. X, p.153
[52] Filocalia vol. IX, p.153
[53] Filocalia vol. XII, p. 262, nota 541
[54] Cuviosul Siluan Athonitul, Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei, Alba Iulia, 1994, p.59

2.4. Roadele nădejdii

Am arătat că nădejdea înseamnă aşteptarea dobândirii bunurilor veşnice în viitor. Nădejdea va avea astfel ca rod **răbdarea**, fiindcă aceasta întăreşte puterile sufleteşti ale aşteptării. Răbdarea devine prin nădejde virtutea cu ajutorul căreia depăşim ispita şi necazurile de tot felul pe care le întâmpinăm în viață. Sfântul Apostol Pavel spune în acest sens că „ne lăudăm în necazuri, ştiind că necazul aduce răbdare şi răbdarea încercare, iar încercarea nădejde" (Romani 5, 2-5).

În acelaşi timp, răbdarea angajează **curajul.** Ca rod al nădejdii, **curajul** reprezintă o activizare a răbdării atunci când se află în suferință, după cum spune psalmistul: „Fiți tari cei ce nădăjduiți în Domnul şi să se îmbărbăteze inimile voastre" (Psalmul 30, 23).

Un alt rod al nădejdii, pe lângă răbdare şi curaj, este **bucuria,** ca anticipare a mântuirii şi ca dorință a împlinirii ei în comuniunea veşnică cu Dumnezeu. „Avem încrederea şi **voim mai bucuros** să plecăm din trup şi să petrecem cu Domnul" (II Corinteni 5, 8).

De mare importanță este faptul că **răbdarea, curajul şi bucuria**, ca roade ale nădejdii, primesc amprenta virtuții specific creştine prin aceea că ele constituie „rodul Duhului Sfânt" (Galateni 5, 22-23), având în felul acesta o funcționalitate **sinergică** de colaborare a firii cu harul Duhului Sfânt.

3. IUBIREA

3.1. Noțiunea

Iubirea sau dragostea este redată sub patru numiri:

1. **στοργή.** Verbul **στέργω** înseamnă a iubi cu tandrețe. **Storge** desemna iubirea pornind de la respectul datorat de copii părinților, sau de afecțiunea datorată de părinți copiilor. Storge poate fi şi iubirea conjugală, sau iubirea între compatrioți, sau dintre rude, sau dintre cei apropiați.[55]

2. **ερως** este iubirea care pleacă de la sine şi se reîntoarce la sine. El exprimă vârtejul unei iubiri pătimaşe, tragice, venită şi fără voia sufletului spre a-şi pune stăpânire pe el. Poate fi şi forma irațională, care ca o săgeată demonică zdrobeşte destinul omului.

---

[55] Prof. Dr. Haralambie Rovența, *Despre iubire*, în rev. Studii Teologice, Bucureşti, 1936 (extras), p. 4

Cel care a evidențiat magistral desfăşurarea culturală a conceptului de **eros** spre Frumos şi Bine, a fost Platon.

Mai întâi se cuvine să stabilim că în concepția lui Platon există două lumi: cea ideală (a Ideilor), externă şi reală, şi lumea materială de aici, ca imitație a celei dintâi. Aceasta este lumea umbrelor, lumea sensibilă, ca reflex, ca simbol al lumii Ideilor. Ființa privilegiată, capabilă să iasă din sine însăşi şi să tindă spre lumea Ideilor este omul. Şi aceasta datorită faptului că el are originea primară în această lume a Ideilor. Datorită unei greşeli, sufletul omului a căzut în corpul material ca într-o închisoare, fiind supus instinctelor şi dorințelor vieții materiale. În ființa sa el rămâne o entitate imaterială, de aceea tinde neîntrerupt spre descătuşare, eliberare de înşelăciunea simțurilor, a poftelor şi a pasiunilor care îl țin legat de lumea materială. Erosul este dorința arzătoare determinată de nostalgia unei fericiri pierdute, motiv pentru care sufletul omenesc trăieşte zbuciumul de a se ridica în lumea ideilor. **Erosul este pentru lumea spirituală ceea ce este gravitația pentru lumea materială.**

Platon arată că erosul înalță sufletul omului spre valorile absolute, adică spre **Frumusețea în sine**, fiindcă lucrurile din această lume nu au valoare în sine. Ele conduc doar spre frumusețea Ideilor în sine. Prin eros sufletul contemplă frumosul din această lume şi se ridică la **Frumusețea în sine.**

Prin urmare, erosul este iubirea pentru tot ceea ce este frumos.[55]

3. φιλία corespunde latinescului **amicitia.** Ea nu este despărțită de eros, ci este un mod de manifestare a erosului pe linie orizontală, în relațiile interpersonale. Philia reprezintă afecțiunea între persoane în sens de simpatie, noblețe sufletească şi mai ales **prietenie.** Ea redă iubirea firească dintre tată şi fiu, sau dintre fiu şi părinte, dar mai ales iubirea dintre prieteni.[56]

4. αγάπη defineşte iubirea care totdeauna face bine altuia, iubirea încercată şi jertfelnică, iubirea care se dăruieşte pentru altul, fiindcă nu se uită la ale sale, eliberând sufletul omenesc din egoismul care-l claustrează în întunericul vieții. Agape nu este un simplu atribut al lui Dumnezeu, ci o definiție a spiritualității Lui (Ioan 4, 24; I Ioan 4, 16-20). Pentru acest motiv, agape este preferat în Noul Testament. Astfel verbul **αγαπαν** este întâlnit de 135 de ori în Noul Testament; substantivul **αγάπη** de 117 ori, iar adjectivul **αγαπετός** de 63 de ori.[57]

---

56 Prof. D. Belu, Despre iubire, Timişoara 1945, p. 41-45
56 idem, p. 45-48, H. Rovența, o.c.p. 5
57 H. Rovența, o. c.p. 5-6; D. Belu, o.c.p. 48-50

3.2. Determinarea şi definiția iubirii ca virtute teologică

Nicolae Mladin arată că „iubirea este o realitate adânc umană şi de o aşa complexitate încât unii renunță la orice definiție, socotind cuvintele inutile şi neputincioase. Iubirea nu se poate defini. Ea este tot atât de misterioasă ca şi viața. De aici şi diversitatea de aspecte aproape contradictorii ale iubirii. Căci cuvântul iubire e cel mai fluid, mai complex, mai vag şi mai variat ca sens dintre toate cuvintele. El cuprinde cer şi pământ, suflet şi trup, neprihană şi patimă, nostalgie şi instinct. Pentru unii ea este numai instinct, chiar dacă e îmbrăcat în vălul amăgitor al unei idealități pure; pentru alții ea este forță pur spirituală, care contopeşte sufletele şi le uneşte cu Dumnezeu. Pentru unii e o putere demonică prin care se exercită o misterioasă fascinație asupra omului spre a-l transforma în instrument orb al speciei, pentru alții ea este rază de paradis, care coboară chiar din inima lui Dumnezeu, ca să ridice viața noastră la plenitudine. Concepte opuse, cuprinse sub acoperământul fragil al aceluiaşi cuvânt. Cu toate acestea sensurile nu sunt decât forme variate ale aceleiaşi impulsii originare, care este izvorul adânc al lor”.[58]

N. Hartmann susține că „iubirea este cel mai puternic dintre sentimentele omeneşti, are cel mai bogat conținut de viață, e bucuria cea mai curată şi mai înaltă, fericirea cea mai deplină”.[59]

Louis Lavelle insistă asupra caracterului personalist al iubirii, ca o comuniune **inter – personală.** Lipsa **iubirii – răspuns** aduce totdeauna suferință. „Nimeni nu poate trage la îndoială că iubirea caută totdeauna un răspuns; că a iubi înseamnă, de asemenea, a fi iubit; că altfel avem de-a face cu o iubire care suferă, care îşi poate exersa propriile sale merite, dar care ia cunoştință de ce-i lipseşte şi ştie bine că idealul său nu-i atins. Fără îndoială, nimeni n-ar cuteza să spună că esența iubirii nu se găseşte decât în **iubirea nenorocită”.**[60]

„Amare et amari” ar fi în limba Confesiunilor lui **Augustin** dialogul iubirii senzuale. Şi în această situație, când **amare** este fără răspuns, apare golul suferinței ca decompensare morală a sufletului omenesc. Pe de altă parte, **iubirea dintre sexe** – observă **Nichifor Crainic** – **„**în formele ei cele mai pure chiar, rămâne parcă stăpânită de a te iubi pe tine însuți în celălalt, de a-ți iubi propria voluptate în al doilea eu întregitor. În adâncul ei zace astfel o izolare egoistă”.[61]

[58] Familia creştină, în vol. Studii de Teologie morală, Sibiu 1969, p. 352
[59] Ethic, Berlin, 1926, p. 480
[60] De l'Acte, Paris, 1937, p. 524
[61] Nostalgia paradisului, Bucureşti 1940, p. 385-386

Max Scheller arată că nota esențială a iubirii este de **ordin axiologic.** Ea se referă şi se orientează totdeauna spre **valoare** ,[62] spre ceva înalt. Adică sufletul omenesc se structurează dinamic şi creator spre valoare: adevăr, bine, frumos, dreptate. El se poate orienta şi invers, datorită voinței sale libere, dar această orientare îi anulează libertatea devenirii sale, claustrând-o în egoismul închircit şi îngust ce închide orizontul luminos al vieții.

În antichitate, sufletul înclinat spre valori era asemănat cu dansul armonios al muzelor, pe când din dansul dezmățat al Eriniilor rezultă prostia, nebunia şi crima.

Datorită faptului că persoana umană posedă ontologic în structura sa spirituală **intenționalitatea spre comuniune**, iubirea este definită de S. Bulgakov ca fiind „**unitate în dualitate, fără a fi absorbiți de unitate, sau dizolvată în dualitate".**

Nu vom putea niciodată defini iubirea ca realitate ontologică a persoanei umane, dacă nu o vom pune în legătură cu **Izvorul ei absolut.**

Înțelepții văzând funcționalitatea iubirii, şi-au pus în mod firesc întrebarea cu privire la originea, modul de manifestare şi finalitatea ei. Răspunsurile au fost diferite, în funcție de viziunea fiecăruia. Toți s-au străduit să spună câte ceva, dar nimeni nu a atins cauzalitatea şi finalitatea în sine, fiindcă ei au încercat să explice doar cum este şi nu de ce este aşa şi nu altfel…Ignoramus et ignorabimus dacă nu vom merge la Cel ce este iubirea în Sine şi Care S-a revelat omului spre cunoaştere şi comuniune.

„**Dumnezeu este iubire"** iar omul, fiind chipul lui Dumnezeu poartă în ființa sa iubirea ca un dar oferit de Creatorul Său spre a I se asemăna şi spre a se desăvârşi în ea. Comuniunea de iubire cu Dumnezeu nu este însă o relație abstractă. Dumnezeu S-a întrupat în Hristos spre a ne desăvârşi prin lucrarea Sfântului Duh. Numai în acest context, iubirea primeşte notele ei esențiale şi caracteristice, spre împlinirea şi finalitatea persoanei umane**.**

Definind iubirea creştină vom spune că ea reprezintă calitatea esențială a persoanei umane ca intenționalitate spre comuniune şi aspirație spre valori, de a se împărtăşi de iubirea lui Hristos, ca lucrare a Duhului Sfânt, spre necontenită desăvârşire în comuniunea iubirii lui Dumnezeu.

3.3. Iubirea față de Dumnezeu

Pe temeiul intenționalității persoanei umane spre comuniune şi a aspirației spre valori, calități înscrise în onticul său, ea îşi poate îndrepta iubirea spre Dumnezeu deoarece şi Dumnezeu este o realitate personală şi fiindcă El reprezintă valorile de Adevăr, Bine şi Frumos în sine. Dar iubirea omului față de Dumnezeu rămâne totdeauna o **iubire–răspuns : „Noi îl iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit mai întâi" (**I Ioan 4, 19), spune Sfântul Apostol

[62] D. Belu, o.c.p. 13

Ioan. Inițiativa, originea şi izvorul iubirii este Dumnezeu. „Dumnezeu este iubire şi cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne în el” (I Ioan 4, 20). Omul este creația lui Dumnezeu, poartă chipul lui Dumnezeu, adică iubirea lui Dumnezeu în chipul său, şi are menirea să-şi desăvârşească menirea prin participarea la iubirea lui Dumnezeu. „Precum liniştitul lac, spune **Sören Kirkegaard**, îşi are cauza sa adâncă în izvorul ascuns, nevăzut de ochii omeneşti, aşa şi iubirea omului îşi are izvorul ei cel mai adânc în iubirea lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu n-ar fi iubire, atunci n-ar exista nici iubirea omului. Precum lacul cel liniştit ia naştere din izvorul ascuns vederii, **tot aşa şi iubirea omului îşi are temeiul ei misterios (tainic) în iubirea lui Dumnezeu”**.[63] **„Iubirea însăşi are ceva de mare taină, spune Nicolae Mladin;** ea este comuniune din esența vieții, unde se simte sufletul creator al Divinității. Minunată este această comuniune ființială, această dăruire de la suflet la suflet**.** Ea realizează o atât de profundă comuniune încât simte prezența paşilor lui Dumnezeu în suflet. De aceea, în fața ei creştinul stă înfiorat, cutremurat, ca în fața marelui mister al vieții, prin care se vede misterul de nepătruns al vieții divine”. „Iubirea pătrunde până în adâncurile de taină ale existenței, unde lumea-şi înfige rădăcinile în Dumnezeu şi unde privirea obişnuită nu poate pătrunde”.[64]

Pe temeiuri ca acestea se putea referi **Emil Brunner** la iubirea sufletului omenesc ca la o realitate ontică şi capacitate funcțională definitorie: „Existența pentru iubire nu este un atribut lângă altele ale ființei omeneşti, ci este existența omenească însăşi. **Omul este întru atâta om, întrucât trăieşte în iubire. Măsura îndepărtării de iubire este măsura decăderii din umanitate.** Nici libertatea, nici puterea creatoare spirituală, nici rațiunea nu constituie specificul uman. Acestea sunt mai degrabă condițiile realizării ființei sale proprii omeneşti, care constă în iubire. Ele nu-şi au sensul în ele însele. Sensul lor este iubirea, adevărata comunitate. Nu măsura genialității determină gradul omenității, al calității de om, ci măsura iubirii”.[65]

Din cele până aici expuse, putem stabili următoarele caracteristici ale iubirii ca virtute teologică.

1. Iubirea se realizează numai între persoane, iar omul posedă iubirea **ca intenționalitate spre comuniune şi comunicare.** Dumnezeu este la fel, Persoană, de aceea este **iubire – agape.** În felul acesta se stabileşte o **reciprocitate** dintre iubirea lui Dumnezeu care **coboară spre om pentru a-l ridica la iubirea Lui.** Ceea ce tulbură această reciprocitate este păcatul. De aceea, iubirea lui Dumnezeu se jertfeşte pentru eradicarea păcatului şi pentru salvarea comuniunii cu persoana umană, **chip al iubirii Sale:** „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea încât şi pe Fiul Său a dat, ca oricine crede întrânsul să nu piară ci să aibă viață veşnică”. (Ioan 3, 16).

---

[63] idem, p.103
[64] o.c.p. 57
[65] Der Mensch im Wiederspruch, Berlin, 1937, p. 63

2. Sufletul omenesc se realizează, se împlineşte creator şi se desăvârşeşte prin adeziunea sa la **valoare. De aceea iubirea se îndreaptă totdeauna spre valoare. Cel ce nu iubeşte valoarea decade din umanitate.**

Dumnezeu este valoarea absolută. Adevărul absolut, Binele absolut, care există prin sine însuşi; Frumuseţea în sine. Spre toate acestea sufletul omenesc este **atras prin natura sa,** iar prin iubirea faţă de Dumnezeu El se desăvârşeşte. Numai pe baza acestei realităţi înscrise în fiinţa omului, Mântuitorul ne putea adresa îndemnul Său: „Fiţi desăvârşiţi precum şi Dumnezeu este desăvârşit” (Matei 5, 48). Şi cum Dumnezeu este iubire, noi suntem chemaţi să ne desăvârşim în iubirea Lui care ni se oferă spre a ne angaja în comuniune şi iubire cu El.

3. De aici vedem că iubirea ca virtute teologică are un caracter **sinergic** dat de iubirea lui Dumnezeu care se oferă sufletului omenesc, şi răspunsul liber al sufletului de a o primi. **Chemarea** iubirii divine este: „Fiule, dă-mi inima ta” (Pilde 23, 26). **Răspunsul** liber al iubirii omului este „ Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul Tău” (Luca 1, 38). Prin urmare, iubirea lui Dumnezeu **coboară** şi **se jertfeşte pentru om** iar iubirea omului **se ridică** şi **se dăruieşte** comuniunii lui Dumnezeu. De aceea, „cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne în El” (I Ioan 4, 20). Altfel spus, cel ce rămâne în iubirea lui Dumnezeu, rămâne în plenitudinea Binelui **care este esenţa virtuţii.**

3.4. Caracteristicile iubirii noastre faţă de Dumnezeu

Iubirea faţă de Dumnezeu este prima şi cea mai mare poruncă din Lege (Deuteronom 6, 5; Matei 22, 37–39). Ea trebuie să fie din „**tot sufletul, tot cugetul şi din toată puterea**”. Aceasta înseamnă o angajare totală, fără nici un fel de rezerve sau ezitare. Noi nu iubim pe Dumnezeu Tatăl ca pe o realitate abstractă, ci îl **iubim în Hristos prin Duhul Sfânt.** Dăruindu-ne integral lui Hristos, prin recunoaşterea lui ca Domn (stăpân) al vieţii noastre, Duhul Sfânt, care totdeauna ne conduce la viaţa în Hristos, ne va întări şi desăvârşi iubirea noastră faţă de El. Fiind inspirată, întreţinută şi desăvârşită prin lucrarea Sfântului Duh, iubirea noastră faţă de Dumnezeu are un caracter **duhovnicesc,** însemnând **putere, energie, adică har divin.** Ea s-a manifestat sub trei forme: 1. **martiriul** ca jertfă totală pentru Hristos ; 2. **castitatea** ca dăruire integrală (trup şi suflet) lui Hristos, 3. **pocăinţa**, ca revenire la starea de har adică la iubirea faţă de Dumnezeu, transformând patima în sfinţenie. Pentru că toate acestea reprezintă lucrări ale harului Sfântului Duh, se mai numesc şi **harisme.** Ele aduc sufletului omenesc bucuria de negrăit a comuniunii cu Dumnezeu prin totala dăruire a iubirii noastre faţă de El. Ca jertfire a egoismului pe altarul iubirii faţă de Dumnezeu, toate aceste trei harisme au luat numele de **martiriu.** Astfel, martiriul roşu este martiriul sângelui, martiriul alb este cel al castităţii, al purităţii. Martiriul verde este cel al pocăinţei, ca regenerare morală, ca reînviere pentru iubirea lui Dumnezeu, ca înverzire pentru rodirea sfinţeniei.

2. Iubirea față de Dumnezeu are un caracter **activ şi dinamic**. Este lucrătoare în fapte. Nu este o simplă contemplație extatică, ci o operă **filantropică.** Izvorând din Dumnezeu, iubirea față de El va primi un caracter **caritabil**, imitând prin acesta **milostivirea lui Dumnezeu față de neputințele noastre.** De aici şi îndemnul Scripturii: „Să nu iubim numai cu cuvântul, ci cu fapta şi cu adevărul" (I Ioan 3, 18). Astfel, filantropia **verifică** totdeauna iubirea față de Dumnezeu: „Nu putem iubi pe Dumnezeu pe care nu-l vedem, dacă nu iubim pe aproapele pe care îl vedem. Şi această poruncă avem de la El: Cine iubeşte pe Dumnezeu iubeşte şi pe fratele său" (I Ioan 4, 20-21); „căci de vor fi fratele şi sora goi şi lipsiți de hrana de toate zilele şi le va zice cineva: mergeți în pace, încălziți-vă şi vă săturați, şi nu le-ar da cele de trebuință trupului, ce folos ar fi?" (Iacob 2, 16).

3. Iubirea față de Dumnezeu are un caracter **statornic**, ea este dominanta majoră a **caracterului religios moral creştin,** iar caracterul înseamnă întotdeauna statornicie. Au fost mulți creştini care l-au iubit pe Hristos, dar când a sosit momentul să depună această mărturie cu prețul propriei vieți, s-au lepădat de el. Au fost în schimb alții care l-au iubit pe Hristos în calitate de catehumen, pecetluind această iubire prin martiriu. Pentru acest motiv, Biserica i-a considerat creştini, deşi nu au fost botezați. Martiriul lor a fost considerat ca fiind martiriul sângelui, tot atât de important ca şi botezul cu apă şi cu Duh, fiindcă acelaşi Duh le-a inspirat calitatea de creştini, pecetluită cu jertfă.

4. Iubirea față de Dumnezeu este **universală**, e raza de lumină şi căldură care izvorăşte din Dumnezeu şi trecând prin sufletul nostru se răsfrânge asupra întregii creații. Sunt vrednice de reținut cuvintele starețului **Zosima** din romanul „**Frații Karamazov**" de **F. M. Dostoievski**: „ Taina lui Dumnezeu este întreg universul… Toate mărturisesc despre taina lui Dumnezeu…". De aici şi îndemnul: „Iubeşte creatura lui Dumnezeu, iubeşte întreg universul, ca şi fiecare firicel de nisip. Iubeşte orice frunză, orice rază a lui Dumnezeu. Iubeşte animalele, iubeşte plantele, iubeşte orice lucru…dacă vei iubi orice lucru, ți se va descoperi în fiecare taina lui Dumnezeu. Cerul este limpede, aerul curat. Ce gingaşă este iarba! Ce frumoasă şi curată este natura! Numai noi nu înțelegem că viața este un paradis. Dacă am vrea să înțelegem acest lucru, pământul în toată frumusețea lui ar deveni un paradis şi ne-am îmbrățişa unul pe altul şi-am plânge de bucurie…".

Când iubirea lui Dumnezeu pătrunde în adâncul de taină al inimii, se va concretiza într-un simțământ de **milă universală**, ce nu va putea suporta nici un fel de suferință a creației. Aceasta este ceea ce Sfântul Isaac Sirul numeşte „**arderea inimii pentru toată zidirea**", pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru draci şi pentru toată făptura. În acest caz, gândul la acestea şi vederea lor fac să curgă din om şiroaie de lacrimi. Din mila multă şi apăsătoare ce stăpâneşte inima şi din stăruință inima se micşorează şi nu mai poate răbda sau auzi, sau vedea vreo vătămare, sau vreo întristare cât de mică, ivită în vreo zidire. Şi pentru aceasta aduce rugăciuni cu lacrimi în tot ceasul, şi pentru cele necuvântătoare şi pentru duşmanii adevărului şi pentru cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziți şi iertați; la fel şi pentru firea celor

ce se târăsc pe pământ. O face aceasta din multa milostivire ce se mişcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu" (Filocalia, X, 393-394).

4. Iubirea față de Dumnezeu este veşnică. Cel ce s-a lăsat pătruns până în adâncul sufletului său de iubirea lui Dumnezeu, nimeni şi nimic nu-l va mai putea despărţi de ea. „**Rămâne-ți în dragostea mea"** (Ioan 15, 9) sunt cuvintele Domnului lăsate nouă ca pe un testament veşnic înaintea Sfintelor Sale patimi. Iar Apostolul confirmă retoric acest lăsământ dumnezeiesc zicând:" Cine ne va despărţi pe noi de dragostea lui Hristos? Necazul sau strâmtorarea, sau goana, sau foametea, sau golătatea, sau sabia?…Căci sunt încredinţat că nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici căpeteniile, nici puterile, nici cele de acum, nici cele viitoare…nu vor putea să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este în Hristos Domnul nostru" (Romani 8, 35-39).

3.5. Păcatele împotriva iubirii față de Dumnezeu

1. Păcatul care închide sufletul față de iubirea lui Dumnezeu este **egoismul sau egocentrismul.** Acest păcat urmăreşte satisfacerea plăcerilor şi poftelor, târând ființa omenească în toate patimile înrobitoare.

2. **Ura față de Dumnezeu** provine dintr-o concepție greşită despre Dumnezeu, socotindu-L autorul răului, cauza nenorocirilor şi suferințelor ce se abat asupra vieții. Acelaşi stareț **Zosima** îi stigmatizeză pe unii ca aceştia zicând: „S-au blestemat ei înşişi, blestemându-l pe Dumnezeu şi viața; ei se hrănesc cu orgoliul lor nefast, precum cel înfometat aflat în deşert, care şi-a supt propriul sânge. Ei nu-l pot contempla pe Dumnezeul cel viu fără ură şi şi-ar dori ca Dumnezeul vieții să nu existe, să dispară, distrugând întreaga Sa creație. Ei aspiră la neant, dar nu vor avea parte de neant".[66]

3. **Orgoliul sau mândria**, asemenea lui Lucifer detaşează pe om de Dumnezeu, determinându-l să-şi facă din sine un idol, căruia nu numai el se închină, ci pretinde şi altora să se închine.

4. Un alt păcat împotriva iubirii față de Dumnezeu este cunoscut în spiritualitatea creştină sub numele de **„akedia spiritualis"**, adică nepăsarea față de cele duhovniceşti. Acest păcat se înscrie în lista evagriană a celor opt logismoi ai răutății. El paralizează dorința după Dumnezeu şi implicit răspunsul la iubirea lui Dumnezeu.

5. **Fanatismul** este credința fără iubire. Desigur, este **o credință falsă,** fiindcă acționează cu ură şi violență…Ca orice virtute, credința trebuie să acționeze în **unitatea tuturor virtuților** şi să conducă la împlinirea ei în iubirea lucrătoare prin fapte.

[66] Olivier Clement, Puterea credinței, cit., p. 106

3.6. Iubirea față de semenii noştri

Am văzut că iubirea față de Dumnezeu se află în interdependență cu iubirea față de semenii noştri şi față de întreaga creație. Datorită faptului că semenul sau aproapele nostru a fost văzut diferit de-a lungul vremii, iar atitudinea de iubire față de el a fost diferit înțeleasă şi aplicată, ne întrebăm la început:

1. Cine este aproapele nostru? **La greci, aproapele era concetățeanul sau prietenul.** Străinii erau considerați **barbari.** Aceştia fiind inferiori, nu meritau nici considerație, nici îngrijire, nici afecțiune, nici atenție. **Sclavii** aveau o soartă şi mai umilă. Concepția dominantă în antichitatea precreştină era cea a lui **Aristotel,** potrivit căreia, spre deosebire de omul liber, sclavul nici nu era considerat om, ci „**unealtă însuflețită**”, fiind la dispoziția stăpânului său asemenea animalelor. **Stoicii** s-au ridicat în epoca imperială la noțiune iubirii universale a semenului, apreciind că toți oamenii trebuie socotiți oameni. Şi sclavii, spunea **Seneca,** sunt tot oameni, pot fi chiar prietenii noştri, dar „**prieteni umili**”.

Această limitare foarte îngustă a concepției grecilor față de semeni se datora, printre altora, şi concepției lor **politeiste,** potrivit căreia oamenii, nefiind fii ai aceluiaşi părinte, **se deosebeau de la natură.** În această situație nu se putea concepe o fraternitate firească, de la natură.

În societatea teocratică a **Vechiului Testament**, în condițiile unei religii **monoteiste**, apare noțiunea de „**frate**” pentru toți cei ce adorau un singur Dumnezeu, **Părintele lor**. Dar numai **conaționalul** era socotit **frate.** Dacă însă străinul locuia alături de băştinaş, era considerat şi el, la fel, ca fiind aproapele sau semenul. Dar nu orice străin, ci **străinul convertit la iudaism** era socotit aproapele. Celelalte neamuri erau etichetate cu peiorativul: „**goim**”, fiindcă erau idololatre, iar idololatria era considerată infidelitate față de Dumnezeul cel adevărat. De aici şi rezerva totală față de cei aparținând neamurilor idololatre.[67]

Mântuitorul aduce o învățătură nouă privind iubirea față de aproapele. La baza ei stă concepția despre Dumnezeu tatăl ca **Părinte nu al unui singur popor, ci al tuturor popoarelor, fără nici o deosebire.** Această învățătură are şi un aspect moral în sensul că Dumnezeu fiind socotit Părintele tuturor este bun şi îndurător. El primeşte pe păcătoşi cu iubire şi iertare, fiindcă toți oamenii sunt fiii lui, şi fiindcă vrea salvarea tuturor. Prin urmare, nu numai drepții sunt iubiți de Dumnezeu, ca în Vechiul Testament, ci şi păcătoşii, sau mai ales păcătoşii, „fiindcă cei bolnavi au nevoie de doctori şi nu cei sănătoşi”. Astfel Mântuitorul proclamă o **fraternitate universală,** în care deosebirea de neam, de situație socială sau de

[67] Diac. Prof. Dr. Orest Bucevschi, Iubirea față de aproapele, Cernăuți, 1942 şi 1946

orientare religioasă dispar. Prea frumoasa pildă a „samarineanului milostiv" ilustrează convingător această nouă şi adevărată învăţătură adusă de Mântuitorul în lume. Întrebat de un învăţător de lege cine este aproapele nostru, căruia îi datorăm iubirea, Mântuitorul distruge pentru totdeauna zidul despărţitor dintre oameni, arătând că **„un om oarecare"** a căzut între tâlhari şi a fost salvat de un samarinean, adică de un om de alt neam…Mântuitorul spunând: „**un om oarecare"**, fără a indica neamul, sexul, starea socială sau chiar religia, aduce o învăţătură nouă, temeluită pe **fraternitatea universală în sensul că orice om este aproapele nostru.**

Sfântul Apostol Pavel accentuând **necesitatea mântuirii în Hristos pentru orice om**, fiindcă toţi oamenii sunt păcătoşi, proclamă pentru totdeauna **egalitatea tuturor oamenilor în faţa lui Dumnezeu,** fără nici o deosebire: „Nu mai este nici iudeu, nici elen, nu mai este nici rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească şi femeiască, pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus" (Galateni 3, 28; Coloseni 3, 11).

Prin urmare, **aproapele nostru este orice om:**

- fiindcă toţi sunt egali ca fii ai aceluiaşi Părinte
- fiindcă toţi provin din aceeaşi pereche de oameni;
- fiindcă toţi moştenesc păcatul;
- fiindcă pentru toţi s-a jertfit Hristos.

2. Însuşirile iubirii faţă de aproapele Vom determina mai bine însuşirile iubirii faţă de aproapele, urmărind pilda samarineanului milostiv la care ne-am referit mai sus.

Astfel, vom constata:

a). Samarineanul nu a urmărit nici un interes egoist atunci când s-a apropiat de cel „căzut între tâlhari". Nu l-a interesat decât salvarea acestui om aflat între viaţă şi moarte… De aici rezultă că iubirea faţă de semeni trebuie să fie **sinceră şi dezinteresată.**

b). Dat fiind faptul că samarineanul nu priveşte la faţa omului, ci la suferinţa lui, fiindcă nu caută din ce neam este, nici la duşmănia existentă între iudei şi samarineni, vedem că iubirea lui are un caracter **universal.**

c). Samarineanul se sacrifică apoi, ridicându-l şi transportându-l la casa de oaspeţi pe nenorocitul aruncat la periferia vieţii, oferind şi gazdei plata pentru îngrijirea lui. Acest fapt evidenţiază că iubirea faţă de aproapele se cuvine a fi **activă** şi chiar **jertfelnică.**

d). Iubirea dezinteresată a samarineanului este **discretă,** lipsită de orice orgoliu sau urmă de publicitate.

e). În sfârşit, iubirea samarineanului are un caracter de profunzime, un caracter **creator**, vizând nu simpla ajutorare a celui neputincios, ci **salvarea vieţii lui**, a reintegrării ei în cursul normal.

Practicând o astfel de iubire faţă de semeni, Biserica creştină a creat **operele de caritate**, nemaiîntâlnite până atunci în lume, pe măsură să arate că **filantropia,** avându-şi originea în

dragostea față de Hristos, a creat suflete generoase care au salvat viața fizică şi morală a celor suferinzi şi nenorociți, condamnați la pieire.

3.7. Iubirea față de duşman

Pentru prima dată s-au auzit în lume cuvintele: „Ați auzit că s-a zis : Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăşmaşul tău. Iar Eu zic vouă: iubiți pe vrăşmaşii voştri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc şi rugați-vă pentru cei ce vă prigonesc, ca să fiți voi fiii Tatălui vostru cel din ceruri care soarele Său îl răsare şi peste cei răi, şi peste cei buni, şi plouă peste cei drepți şi peste cei nedrepți" (Matei 5, 43-45).

Aceste cuvinte reprezintă **marele novum** pa care l-a adus Iisus Hristos în lume, şi anume: **iubirea vrăjmaşilor.**

Este cunoscut faptul că în Vechiul Testament predomina legea talionului care spunea : „ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte", sau legea „răzbunării sângelui" în cazul omorului calificat. Aceasta era dreptatea dură care impunea respectul legii pentru intimidarea săvârşirii păcatului, asemenea romanilor care îşi făceau un titlu de glorie din „dura lex, sed lex".

Pe de altă parte, Evanghelia vine cu legea iubirii, a iertării, a împăcării cu duşmanul, nu a răzbunării şi distrugerii lui…

Pentru a pătrunde înțelesul iubirii față de duşman, se cuvine să analizăm cuvintele Domnului mai sus enunțate: „Să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăşmaşul tău".

Aproapele: **πλησίος** din prima parte a frazei este preluat din **Levitic 19, 18**, aparținând poruncii de a iubi pe aproapele ca pe tine însuți. Iar aproapele era conaționalul şi prozelitul.

Partea a doua a frazei: „să urăşti pe vrăşmaşul tău" nu apare în cuprinsul Vechiului Testament. Mântuitorul preia expresia din **tradiția rabinică**. Ear imperativul ce trebuia împlinit fără nici un echivoc.

Dacă aproapele era conaționalul, duşmanul: **εχθρός** nu mai poate fi tot el, fiindcă termenii sunt despărțiți unul de altul. În această situație, **duşmanul este străinul**. Acesta este atât duşmanul religios, cât şi duşmanul politic al poporului evreu. Ura față de acesta are o motivație religioasă, dată de faptul că şi **Iahwe** îl ura, fiindcă era idolatru.

Mântuitorul schimbă **tabla de valori**, în sensul că Dumnezeu Tatăl „atât de mult a iubit lumea, încât şi pe Fiul Său L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veşnică" (Ioan 3, 16). În această situație, Dumnezeu Tatăl, oferind jertfa de izbăvire a fiului Său pentru orice păcătos din lume, îl va iubi şi pe străin, pentru că şi acestuia i se oferă jertfa lui Hristos. Astfel, **εχθρός** (duşmanul) devine **πλησίος** (aproapele)**.** Întrucât Dumnezeu este Părintele lui, şi acestuia i se cuvine iubirea noastră ca o poruncă divină (Levitic 19, 18). Devenind aproapele, nemaifiind străinul, este în acelaşi timp şi el fiul lui Dumnezeu prin Hristos: „ Pentru că toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus" (Galateni

3, 26), iar „Dacă eşti fiu, înseamnă că eşti şi moştenitor al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos” (Galateni 4, 7), spune Sfântul Apostol Pavel. Şi tot Apostolul scrie neamurilor că „prin El (Hristos) avem şi unii şi alţii apropiere de Tatăl într-un Duh. Aşadar, nu mai sunteţi **străini şi venetici, ci împreună cetăţeni cu sfinţii şi sunteţi din casa lui Dumnezeu”** (Efeseni 2, 18–19).

Astfel, morala creştină proclamă pentru prima dată în lume iubirea vrăjmaşului ca suprema virtute a iubirii care imită dragostea jertfelnică a lui Hristos. Aceasta este, după ingenioasa formulare a lui Orest Bucevschi: **„iubirea crucificată”**.[68] Aceasta este – continuăm noi, **iubirea integrală şi biruitoare.** Integrală, fiindcă cuprinde în sfera ei de acţiune pe toţi, absolut pe toţi. Este biruitoare, fiindcă face ca **în lume să domine binele asupra răului,** actualizând prin aceasta până la sfârşitul veacurilor rugăciunea plină de iertare adresată lui Dumnezeu pentru toţi oamenii, plini de nedreptate, de ură şi de răzbunare, rostite pentru prima dată de Mântuitorul lumii pe Golgota: „Părinte, iartă-le lor că nu ştiu ce fac” (Luca 23, 34). Aceste cuvinte nu s-au oprit însă pe Golgota. Urmaşii lui Hristos le-au rostit de-a lungul veacurilor cu acelaşi efect de biruinţă a binelui asupra răului. Sunt prea bine cunoscute cuvintele Sfântului Ştefan, primul martir creştin, iar nu cu prea mult timp în urmă, aceleaşi cuvinte au fost spuse şi de un alt ucenic al lui Hristos aflat în închisorile comuniste: „Totdeauna pe a Domnului cale/ Au fost lupte şi-au fost spini destui/ Căci acei ce-au urmat voii Sale / Trebuit-au să-I semene Lui!…/ Dar cu ochii-aţintiţi la răsplată/ Prin răbdarea Golgotei privind, / N-au cârtit cei aleşi niciodată / Ci-au trăit şi-au murit biruind. /…**Tu cătuşele-atunci le sărută, / Rugător pentru cei ce le-au pus, / Că-n cereasca răbdare tăcută/ Semăna-vei atunci cu Iisus**” (Traian Dorz).

Iubirea faţă de vrăjmaşi are şi o profundă motivaţie psihologică. După cum arată un erudit psiholog român „puterea de iertare pe care iubirea o cere reprezintă una din valenţele umane. Că nu toţi oamenii sunt oameni, aceasta este adevărat. Dar cei mai mulţi sunt, şi numărul lor creşte şi, fireşte, e bine să crească. A te apăra de duşman şi a-l face inofensiv, constituie o datorie. A te răzbuna înseamnă a te coborî la nivelul duşmanului. **Pentru ca şirul răzbunărilor să înceteze, cineva trebuie să aibă generozitatea iertării şi chiar a uitării**”.[69]

În general faţă de aproapele nostru putem adopta patru atitudini, manifestate prin **răsplătirea:** 1. răului cu rău; 2. răului cu bine; 3. binelui cu bine; 4. binelui cu rău.

Suprema virtute constă în răsplătirea răului cu bine. Dumitru Belu arată deosebit de sugestiv că iubirea vrăjmaşului reprezintă, mai înainte şi mai presus de orice, o biruinţă asupra răului din noi înşine. „…Numai iubirea de vrăjmaş te poate elibera din umilitoarea robie a pornirilor spre ură şi răzbunare. Când Mântuitorul porunceşte iubirea de vrăjmaşi, El nu o face ca să te îngenuncheze în faţa celui rău, ci ca să te elibereze de rău, de răul din tine, şi în felul acesta să-l limiteze. Şi de fapt, dacă la duşmănie răspunzi cu duşmănie, prin aceasta

[68] Iubirea faţă de duşman, Sibiu, 1940
[69] N. Mărgineanu, Condiţia umană, Bucureşti 1973, p. 108

nu-ți dovedești tăria, ci arăți că tu însuți te-ai contaminat de sentimente inferioare; arăți că și tu însuți te-ai stăpânit de rău. Așa încât, de unde mai înainte de a răspunde dușmăniei, cu dușmănia ta, răul era limitat numai la dușmanul tău, acum el s-a extins și asupra ta. În loc de un singur rău: dușmanul tău, acum sunt doi: dușmanul tău și tu, dușmanul dușmanului tău. Dacă însă la dușmănie răspunzi cu îngăduință, răbdare, iertare, purtare frățească, sau, ceea ce este totuna, cu iubire, răul a primit o lovitură mortală, cel puțin în unul din subiectele lumii acesteia: în subiectul tău".[70] Această realitate duhovnicească ne face să înțelegem puterea purificatoare a iubirii, acel **katharsis**, care ne aduce în suflet pacea lui Dumnezeu, ca viață de sfințenie. În acest context, ne apare în lumină tot mai strălucitoare ingenioasa formulare a Fericitului Augustin exprimată scurt: „Te plângi că fratele tău e rău și te dușmănește? Iartă-l, ca să nu fiți doi oameni răi!"…

Iubirea vrășmașului nu este însă un simplu act convențional sau interesat de iertare. Și nici chiar de uitare a răului săvârșit asupra ta. Iubirea care curăță orice reziduu de reținere față de dușman, aducând sufletului pacea cu sine însuși, are o încărcătură mult mai mare. **Ea se va împlini atunci când iubirea lui Dumnezeu aduce în suflet puterea de a te ruga pentru dușman**. În felul acesta, iubirea vrășmașului primește un **caracter activ, asigurând comunicarea și comuniunea cu el.** Sunt deosebit de sugestive în acest sens cuvintele unui poet creștin: „Când poți să ierți / Când știi ierta tot răul / Ce pe nedrept îți vine / Din Dumnezeu din slava Sa / Un strop sălășluiește-n tine / Dar când iubești / Când poți iubi, / Pe orișice vrăjmaș al tău / Pe orișicine te-ar lovi / Atunci, întreg e-n tine Dumnezeu" (Traian Dorz, **Despre iubire**).

3.8. Philautia

3.8.1. Noțiunea

Redată prin **φιλαυτία, iubirea de sine** va fi privită din unghiuri diferite și va primi de-a lungul vremii variate și contradictorii interpretări.

Interesant este faptul că iubirea de sine, ca poruncă a Mântuitorului nu este redată în Noul Testament ca philautia, ci este folosit verbul **αγαπαν.** Astfel iubirea de sine primește o trăsătură specifică, fiind implicată organic și funcțional în iubirea față de Dumnezeu și față de semeni. Pe de-o parte avem în Noul Testament porunca: „**să iubești pe Domnul Dumnezeul tău**… = **αγαπήσεις κύριον τόν θεόν σου**…". Pe de altă parte, aceeași **iubire - agape** se referă **și la semen ca raportare la sine însuși**: „**αγαπήσεις τον πλησίον ως σεαυτόν"** (Matei 22, 37–39).

[70] D. Belu, o.c.p. 118-119

Faptul că Mântuitorul raportează ""cea mai mare poruncă din Lege", care le sintetizează pe toate celelalte, adică iubirea față de Dumnezeu şi față de semeni, la iubirea față de sine ("ca pe sine însuşi"), evidențiază clar importanța acesteia în viața duhovnicească a creştinilor.

Philautia ca datorie firească de sine a fost însă interpretată şi aplicată diversificat de-a lungul vremii. Dacă în mod normal trebuie să vedem în ea o firească atitudine față de viața sufletească şi trupească a omului, fiindcă "nimeni nu şi-a urât vreodată trupul, ci îl hrăneşte şi îl încălzeşte, precum şi Hristos Biserica" (Efeseni 5, 29), unii au coborât iubirea de sine la nivelul egoismului poftelor oarbe, asemenea bogatului din Evanghelie, căruia rodindu-i țarina, îşi spune sieşi: "suflete, ai multe bunătăți strânse pentru mulți ani: odihneşte-te, mănâncă, bea, veseleşte-te…" (Luca 12, 19). Alții au exaltat pe philautia "scăpând-o" din ordinea dreptei judecăți spre formele patologice ale narcisismului şi paranoiei… În sfârşit, dar nu în cele din urmă, s-a pornit chiar o adevărată luptă împotriva philautiei, adoptându-se atitudini dintre cele mai dure de supremație a spiritului asupra materiei, prin aplicarea multiplelor forme de asceză mortificatoare, dintre care unele greşit înțelese şi aplicate, nu numai că nu şi-au atins obiectivul şi finalitatea, dar apar de-a dreptul hilare pentru omul modern, neînclinat să le pătrundă înțelesul adânc şi tainic…

Date fiind aceste realități întâlnite în diversele culturi, sisteme filosofice şi medii religioase, se cuvine chiar şi numai să trecem în revistă modul de interpretare a philautiei ca valoare morală privită în contextul firesc al datoriei față de sine, sau ca iubire de sine impusă de însăşi Legea divină.

3.8.2. Philautia ca şi conservare a vieții

Iubirea alături de **ură** şi **teamă** este cel mai puternic instinct primar al omului ca "zoon politikon". Psihanaliştii vorbesc de eros ca despre instinctul propriu al vieții, **instinctul de conservare a vieții**: propriu, firesc şi necesar lumii vii, implicit şi cu atât mai mult omului… La om însă conservarea vieții are specificul său propriu, dat de structura sa **psiho-biologică**, sau de orientarea sa **socio-culturală** în contextul **existențial** în care trăieşte şi îşi desfăşoară activitatea. Astfel, conservarea vieții, deşi reprezintă un **datum divin** adânc întipărit în conştiința umană, are totuşi sub multe aspecte o **interpretare subiectivă**, devenind ea însăşi o realitate fragilă şi relativă. În general, conservarea vieții proprii este abordată prin raportarea ei la lume, fie asumând lumea în sine, fie "pierzându-se" în vuietul şi vârtejul ei spre a-şi găsi şi crea un "modus vivendi"… Mai puțini oameni îşi conservă viața, conştientizându-se cu discernământ asupra realității exterioare, spre a stabili cu ea o simfonie dinamică şi creatoare orientată consecvent axiologic.

Chiar şi în educație, unde accentul cade în cea mai mare parte pe conturarea caracterului, finalitatea nu se opreşte la introspecție, ci la confruntarea cu socialul pentru asigurarea bunei conviețuiri, ca mod de conservare a vieții.

Şi aspectul creativității este determinat tot de conservarea vieții ca expresie a nemuririi. Erosul ca instinct al vieții are menirea de a susține cu toată îndârjirea evitarea stingerii în neant, şi proclamând că "non omnis moriar", exprimă în fond dorința impusă de firea însăşi, în care Creatorul a sădit spre creştere şi dezvoltare viața sub multiplele ei forme, şi nu moartea. De fapt, sub unghiul gândirii creştine, viața, şi nu moartea, aparține lumii şi omului. Moartea este un accident apărut în lume datorită păcatului ca înstrăinare de Dumnezeu, Principiul vieții. Mântuirea însăşi, ca învingere a păcatului şi a morții, înalță steagul de biruință al învierii şi al vieții peste răceala mohorâtă a mormintelor…

Referindu-ne în continuare la philautia ca simțământ primar înscris în structura bio-psihică a omului, şi redat prin instinctul de conservare a vieții, vom remarca faptul că acesta merge mai departe în relațiile interpersonale, desfăşurate pe plan social, vizând nu numai individul, ci şi **specia umană,** de care îl leagă geneza şi desfăşurarea vieții personale în timp. E vorba chiar de declinul philautiei în forme ale egoismului agresiv şi feroce, ce nu ține cont de nimeni şi de nimic atunci când e vorba de scopul egoist al orgoliului şi aspirațiilor personale, ci în această formă egoistă a simțământului de conservare sunt implicați şi urmaşii, cu viața lor plină de conflicte şi aspirații, de izbânzi şi de eşecuri…

Referindu-ne în continuare la situația de luptă existențială în competiția vieții, remarcăm fără prea mare greutate că aceasta este de multe ori dură şi dramatică, făcând din lume câmpul de luptă unde se desfăşoară tiranic şi fără cruțare acel "bellum omnium contra omnes", în care "homo homini lupus est", şi în care "dreptatea celor tari este totdeauna mai bună"… Iar dacă unii nu au puterea şi dibăcia de a-şi afirma propria valoare după merit şi datorie în beneficiul umanității şi al societății din care fac parte, cad de multe ori victime propriului ideal, gustând din paharul dezamăgirii celor învinşi… Dar şi fără a privi lucrurile prin acest existențialism tragic, vom remarca faptul că pe arena vieții nu toți îşi apără şi afirmă simțul de conservare cu spada în mână. Mulți, foarte mulți se furişează doar prin viață, căutând totdeauna scopul util şi satisfacerea intereselor şi a plăcerilor de moment… Dar sunt şi din aceia care ştiu şi pot să lupte în viață cu curaj şi perseverență, făcând din insuccese nu o tragedie, ci un alt mod de orientare spre afirmare şi împlinire.

Oricum ar fi, din cele până aici tratate vedem că philautia este o **virtute naturală** dată de simțul conservării vieții, imprimată de Creator în ființa noastră, pe care avem datoria să o cultivăm mereu spre desăvârşirea personalității proprii. Tocmai de aceea sinuciderea este nu numai o laşitate în lupta vieții, dar este şi un mare păcat îndreptat împotriva lui Dumnezeu, ca origine şi stăpân al vieții noastre. Biserica consideră sinuciderea ca un păcat fatal, de aceea nici nu se roagă pentru cei care protestând cu brutalitate împotriva vieții lor, îşi iau singuri viața. Chiar şi psihologia îi trece pe sinucigaşi în declinul patologicului. Atât de mult prețuieşte

morala creştină datoria şi dreptul omului de a lupta pentru viață până la sfârşitul ei, încât nu consimte nici la euthanasie, oricâtă pledoarie s-ar face în favorul ei…

3.8.3. Philautia în etica filosofică antică

Forma cea mai înaltă a iubirii față de semeni este prietenia. Prin philia – prietenie, iubirea față de semen primeşte sensul intimității ca alter-ego, şi al fidelității ce merge până la jertfă.

În felul acesta interpretează **Platon** şi pe **φιλαυτία, ca prietenie față de sine ridicată la cea mai mare intensitate şi la modul cel mai înalt şi curat**. Şi aceasta pentru că nu poți da ceea ce tu nu posezi; adică nu poți da altuia iubirea (prietenia) pe care tu nu o ai în tine. Astfel în mod **firesc şi legitim omul este prieten cu sine însuşi** (Cratylos 428 d). Numai că "în realitate… această mare prietenie pentru sine devine în fiecare din noi cauza tuturor paşilor greşiți" (Cratylos 428 d). Pentru a nu rămâne însă unilateral, Platon se explică, arătând că **egoismul ca dragoste excesivă de sine este izvorul tuturor patimilor**. Dar philautia poate avea şi un sens pozitiv, singurul valabil, singurul necesar să fie cultivat, fiindcă **reprezintă iubirea față de sine**, raportată la intelect (nous), ca partea ce mai elevată a sufletului, care merge până **la altruismul ce se confundă ce sacrificiul de sine** (Legi V, 731 d – 732 b).

Dar această trecere a lui philautia de la virtute naturală, la virtute etică va fi dezbătută şi demonstrată de **Aristotel** în cartea a IX-a a celebrei **Etici Nicomahice**.

a). φιλαυτία şi φίλαυτος

Când ne referim la philautia trebuie să avem în atenție că sinele pe care îl iubim este în esența lui ontică, **persoană**. Iar persoana se defineşte ca **intenționalitatea spre comuniune şi spre valori**. Ea reprezintă totdeauna eul uman deschis în afară. Philautia aparține lui "zoon polikon", care se numeşte astfel fiindcă poartă în sine, spre deosebire de celelalte viețuitoare, instinctul social. Prin aceasta, philautia este o virtute nu numai naturală, ci şi etică, în sensul că angajează sufletul omenesc spre deprinderea de a aborda **creator valorile morale**, **făcând din ele deprinderi de comportament**.

Pe de altă parte, este adevărat că eul uman poate rămâne static, închircit şi închistat în sine însuşi, sub forma egoismului, ca supunere oarbă față de instinctele animalice din om. Această iubire de sine este cunoscută ca **φίλαυτος**.

Punerea în valoare a philautiei ca virtute etică o face în chip magistral Aristotel, prin compararea acestor doi termeni, ca şi prin corelarea ei cu alte valori etice şi sociale, pe măsură să-i imprime calitățile cele mai înalte de afirmare în viață.

Aristotel porneşte de la faptul că cei egoişti, adică cei ce se iubesc pe sine mai mult ca orice altceva, sub blamați, aplicându-li-se în sens peiorativ calificativul de egoişti. Se mai

crede apoi că omul rău nu face nimic decât în exclusivitate pentru sine însuşi, pe când omul de bine nu are în vedere decât **frumosul moral** (adică binele), lăsându-şi la o parte propriile interese pentru ale prietenului său (EN.IX, VIII, 8, 30, 35).

Mai departe, Aristotel arată că "această blamare" a celui ce se iubeşte pe sine porneşte dintr-o confuzie de termeni, privind modul în care se manifestă iubirea de sine. Şi aceasta, fiindcă "toate sentimentele de prietenie derivă din cele ale individului față de sine, de unde iradiază şi spre alții. Toate acestea sunt confirmate şi de proverbe, precum: "un singur suflet"; "prietenii au totul în comun"; "prietenia înseamnă egalitate"; "genunchiul este mai aproape decât gamba". Toate acestea sunt aplicabile în primul rând la raporturile omului cu el însuşi, fiindcă fiecare îşi este mai întâi sieşi cel mai bun prieten, şi prin urmare, trebuie să se iubească cel mai mult pe sine" (EN. 1168. 5. 10).

Cei ce dau iubirii de sine o nuanță peiorativă, îi numesc egoişti pe oamenii care pretind pentru sine prea mult în materie de **bogății**, **onoruri** şi **plăceri trupeşti**. Acestea sunt, de altfel, lucrurile pe care le râvnesc majoritatea oamenilor şi pentru obținerea cărora se zbat mai mult, privindu-le ca pe cele mai înalte bunuri… Cei lacomi după asemenea lucruri se lasă după voia dorințelor şi în general a pasiunilor lor, prin urmare **în voia părții iraționale a sufletului**. Dar, cum cei mai mulți oameni sunt aşa, termenul de "egoist" a fost luat în sensul acestui **egoism vulgar, care este degradant**. "Pe drept cuvânt sunt blamați oamenii care se iubesc pe sine în acest mod" (EN. 1168. 20). Acest egoism vulgar şi degradant corespunzător părții iraționale a sufletului reprezintă o **iubire excesivă de sine** şi poartă numele de **φίλαυτος**. Ca orice exagerare este un defect. El reprezintă egoismul dur, brutal, animalic, claustrat, închis în sine însuşi, dominat de instinctele comune animalelor, care anulează **libertatea**, ca şi capacitate de dominare asupra sa însuşi, şi deschidere spre alții, sau spre realitățile din jur, nu spre a şi le spune sieşi, ci pentru a le aborda simfonic.

Dar pe de altă parte – spune Aristotel – cineva se poate "strădui mai mult decât toți să săvârşească acte de dreptate, de cumpătare, sau orice fel de acte de virtute, într-un cuvânt, îşi rezervă totdeauna pentru sine frumusețea morală. Pe unul ca acesta nimeni nu ar găsi de cuviință să-l califice egoist, nici să-l blameze. Şi totuşi s-ar putea spune că un astfel de om **este cu mai multă iubire de sine, fiindcă îşi rezervă pentru sine lucrurile cele mai frumoase, care sunt bunuri în sensul cel mai înalt, dând astfel satisfacție părții suverane din ființa sa (adică lui νους)** căreia i se supune întru totul…". Aceasta este **φιλαυτία prin excelență**. Pe aceasta o deține cel **ce iubeşte partea suverană din el (το κυριώτατον) şi încearcă să-i fie pe plac** (EN. 1168 b. 25. 30)..

De aici concluzia că "omul de bine se iubeşte pe sine cu adevărat, fiindcă posedă o iubire de sine diferită de a celor blamați, de care se deosebeşte tot atât de mult ca o viață rațională de una pasională, şi tot atât de mult ca aspirația spre frumos, de căutarea interesului personal" (EN. 1169 a. 5).

Rezultă clar că **φιλαυτία** defineşte pe omul virtuos, care **se iubeşte pe sine dezinteresat, urmărind frumuseţea morală**, iar **φίλαυτος** este caracteristica omului vicios care **se iubeşte pe sine în mod interesat**. Aceştia sunt **polii opuşi ai iubirii de sine**. "Omul virtuos – conchide Aristotel – trebuie să se iubească pe sine (căci practicând binele îşi va fi util şi sieşi, precum şi altora), dar omul vicios nu trebuie să o facă (adică: nu trebuie să se iubească pe sine n.n.; pentru că lăsându-se în voia relelor sale pasiuni, va aduce prejudicii, deopotrivă sieşi, şi celor din jur). La omul vicios există deci un dezacord între ceea ce trebuie să facă şi ceea ce face, **fiindcă intelectul alege totdeauna ceea ce este mai bun pentru el însuşi**, iar **omul virtuos se supune intelectului.** (EN. 1169. 15).

b). Interacţiunea lui φιλαυτία cu μεγαλοψυχία şi ελευθεριότης

Din cele până aici tratate vedem că **philautos** reprezintă eul biologizant aparţinător instinctului animalic, eul vegetativ, închis în sine însuşi, pe când philautia este iubirea de sine a lui **zoon polikon,** adică eul social, care determină frumosul moral, adică **virtutea etică.** Philautia ca virtute etică are menirea de a domina şi converti pe philautos, aşa cum partea raţională din om are datoria să ţină în frâu şi să dirijeze partea iraţională. Astfel, philautia se va îndrepta spre altruism, spre generozitate, spre partea elevată a sufletului, mergând până la jertfa de sine.[71] Dar să dăm cuvântul gigantului înţelept din Stagira: "Omul virtuos face cel mai mult pentru prietenii şi pentru patria sa, mergând până la a-şi sacrifica şi viaţa pentru ei; căci el va renunţa şi la avere, şi la onoruri, şi la oricare din bunurile pe care oamenii şi le dispută de obicei, rezervându-şi pentru sine doar **nobleţea morală.** El va prefera bucuria intensă a unei clipe în locul unei durabile dar palide satisfacţii; un singur an de trăit în frumuseţe, decât mulţi ani de viaţă mediocră, o singură faptă nobilă şi mare, decât multe şi nesemnificative" (EN. 1169. 15. 20).

De aici vedem deschiderea philautiei spre **megalopsyhia** şi spre **eleutheriotes** şi interacţiunea lor ca virtuţi etice.

Megalopsyhia (EN. IV, III) ca şi măreţie sufletească, ca **magnanimitas**, se împlineşte în **αυτάρκεια** ca independenţă şi stăpânire de sine a spiritului în faţa vicisitudinilor vieţii şi a nebuniei din lume. Aspectul etic al megalopsyhiei rezidă în faptul că ea însumează elementele esenţiale ale virtuţilor ca şi calităţi ale sufletului, dând în acelaşi timp fiecăreia orientarea spre perfecţiune, în corelaţia şi unitatea tuturor. Megalopsyhia devine astfel **κόσμος τις,** adică un fel de **podoabă a virtuţilor**, cărora le imprimă, **mesotesul taxis şi harmonia**. Ea aduce astfel în sufletul omenesc pe **τίμη** (**onoarea**) ca şi conştiinţă a propriei **valori**, în sensul afirmării eului moral ca demnitate, în defavoarea "eului brut", primitiv, sălbatic, "nealtoit". Am spune metaforic că fiecare om are subiacent în sufletul său acest "altoi" gata oricând să-l înnobileze prin detaşare de sălbăticie, actualizându-i potenţialele valori ca demnitate care îl face cinstit, preţuit, stimat de toţi cei din jur.

[71] L. Robin, *Aristotel*, Paris, 1944, p. 245-246.

În același timp, philautia ca actualizare a valorii proprii afirmă demnitatea umană și prin **ελευθεριότης** (EN. IV, I), ca **liberalitas**, virtutea omului devenit liber, în urma eliberării din egoismul vulgar (philautos) spre afirmarea philautiei ca **generozitate a spiritului**. De fapt, eleutheriotes pornește de la opoziția lui **ελεύθερος** față de **δουλεία** (sclavie). Eleutheros avea la început un sens juridic, definind statutul de privilegiat al omului liber față de sclavie. Sintagma va trece de la sensul juridic la cel etic, prin conștiința statutului de om liber, care îl obligă la atitudini și fapte specifice omului liber. Această mentalitate a libertății, când se referă la bunurile materiale se va concretiza printr-o atitudine de libertate față de acestea, și prin adoptarea unui comportament generos în raporturile sociale. În felul acesta, prin interacțiunea lui eleutheriotes, philautia va ieși total din egoismul vulgar și se va manifesta ca altruism, ca generozitate. Iată și portretul philautiei ca valoare etică de maximă intensitate în afirmarea demnității umane: "Cei ce-și sacrifică viața aleg pentru sine ceva de o înaltă frumusețe morală. Oamenii virtuoși își sacrifică chiar și averea, pentru ca prin aceasta prietenii lor să aibă mai mult: prietenul va dobândi bogăție, iar el noblețe morală, și astfel partea care și-o rezervă sieși reprezintă **bunul cel mai înalt**. La fel va proceda omul virtuos și în privința onorurilor și magistraturilor: va renunța la toate în favoarea prietenului său, acest lucru fiind pentru el cel mai nobil și mai lăudabil. Deci pe bună dreptate un astfel de om este considerat un om de virtute, pentru că înaintea **tuturor bunurilor, el preferă frumosul moral**. Se întâmplă uneori ca el să cedeze prietenului chiar și ocazia de a acționa, pentru că a da unui prieten posibilitatea de a îndeplini un act nobil, este încă și mai frumos decât a-l îndeplini tu însuți" (EN. 1169. 25. 30).

Din cele până aici tratate vedem că marele merit a lui Aristotel este acela de a arăta că simțul conservării vieții înscris în ființa umană ca menire și destin, nu se reduce la simpla formulă redată prin egoismul vulgar: "ego mihi proximus sum", ci prin "convertirea" acestuia în philautia ca **megalopsyhia** și **eleuteriotes**, spre afirmare valorică a eului în direcția frumosului moral ca ideal al vieții. Prin această formulare, Aristotel arată că spiritul trebuie să fie la cârma vieții, dominând eul irațional al poftelor oarbe și al instinctelor animalice. Astfel, faptele îndeplinite în mod rațional (**μετά λόγου**) sunt dinainte bine chibzuite (**τα προβεβουλεύμενα**), iar alegerea deliberată va defini omul însuși orientat spre frumosul moral (adică spre bine), spre virtute.

În concluzie, putem spune că, privită ca simțământ de conservare a vieții, **philautia** este mai întâi o **virtute naturală** (phisike areté), ca datorie elementară, de prim ordin, față de propria viață. Ea devine **virtute etică** (ethike areté) atunci când se orientează spre cultivarea **propriei demnități**, pe care conștiința o afirmă ca **acțiune și deprindere acceptată și prețuită de toți oamenii**.

Datorită acestei gândiri, alături de altele, înțeleptul Eladei intră în galeria profeților naturali prin care Dumnezeu a pregătit omenirea pentru primirea revelației divine, descoperită prin Fiul Său.

3.8.4. Philautia în Sfânta Scriptură

Primul şi cel mai important document al **Vechiului Testament** prin care iubirea de sine trece de la egoismul vulgar şi sălbatic, la generozitate, este Decalogul. Cele zece porunci ridică sufletul omenesc spre iubirea lui Dumnezeu, prin adorarea ce I se acordă, precum şi prin atitudinea de cinste şi dreptate faţă de semen. Ea îl opreşte pe om de la desfrânare, ucidere, furt, minciună sau chiar poftirea bunurilor ce nu i se cuvin, stabilind astfel legea dreptăţii, sau a echităţii, ca atitudine faţă de semen, în sensul de a da fiecăruia ceea ce i se cuvine. În acelaşi timp, Legea Veche merge mai departe, aşezând iubirea faţă de semen raportată la iubirea de sine. Adică "**să iubeşti pe aproapele ca pe tine însuţi**" (Leviticul 19, 2). Aceasta arată mai presus de orice că iubirea de sine este proclamată de Dumnezeu ca simţământ de conservare a vieţii, legat organic şi funcţional de însăşi existenţa umană. Faptul că iubirea de sine este model şi adresare către semen, în egală măsură cu iubirea faţă de Dumnezeu ca adorare (Deuteronom 6, 5), indică clar caracterul altruist al iubirii de sine existent în Vechiul Testament. Acest fapt este pe deplin dovedit şi confirmat de celelalte porunci, precum: cultivarea milosteniei, a ocrotirii văduvei, orfanilor, săracilor, sclavilor şi a tuturor nevoiaşilor şi celor lipsiţi de cele necesare vieţii.

Mântuitorul venind ca "oile Sale să aibe viaţă, şi încă din belşug să aibe" (Ioan 10, 10) nu s-a opus simţământului de conservare a vieţii, ca iubire firească de sine, dar a arătat că "viaţa cuiva nu stă în surplusul avuţiilor sale" (Luca 12,15). A spus aceste cuvinte prin parabola bogatului căruia i-a rodit ţarina. Acesta, din prea multa lăcomie a făcut din sine însuşi un idol pe care îl adoră în locul lui Dumnezeu. E vorba de eul vulgar al poftelor nesăbuite care închide şi înrobeşte iubirea de sine în egoismul patimii care îl înstrăinează pe om de Dumnezeu, Cel ce este Izvorul vieţii celei adevărate (Luca 12, 21). Acest eu al păcatului este identic cu inima cea rea a omului din care ies gândurile şi poftele cele rele (Marcu 7, 21-23). Acesta este sinele de care Mântuitorul ne cere cu hotărâre să ne lepădăm, dacă dorim să-L urmăm pe El: "Tot cel ce vrea să vină după mine să se lepede de sine…" (Marcu 8, 34). Pe de altă parte, în sufletul fiecăruia din noi se află împărăţia lui Dumnezeu (Luca 17, 21). Aceasta este inima bună, partea bună a sufletului, care trebuie găsită şi cultivată. Mai evidentă apare această împreună existenţă şi distincţie dintre binele şi răul aflat în sufletul nostru, din cuvintele divinului Învăţător: "Omul bun, din comoara cea bună a inimii scoate lucruri bune, iar omul rău din comoara cea rea scoate cele rele" (Matei 12, 35). Cel ce urmează răul sau păcatul "devine rob păcatului" (Ioan 8, 34), iar cel ce cunoaşte şi urmează adevărul, se eliberează de păcat, fiindcă "adevărul îl va face liber" (Ioan 8, 32). Iar cunoaşterea adevărului înseamnă împărtăşirea din viaţa duhovnicească a lui Hristos, fiindcă El este "calea, adevărul şi viaţa"

(Ioan 14,6) prin care, eliberându-ne de păcat, devenim împreună cu El, şi asemeni Lui, fiii lui Dumnezeu.

Sfântul Apostol Pavel prezintă dramatica luptă dintre a vedea binele, a-l accepta, dar a urma totuşi răul: "căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârşesc. Iar de fac ceea ce nu voiesc eu, iată nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuieşte în mine… Căci după omul cel dinăuntru, mă bucur de legea lui Dumnezeu, **dar văd altă lege în mădularele mele, luptându-se împotriva legii minții mele** şi dându-mă rob legii păcatului, care lege este în mădularele mele" (Romani 8, 19–23). Acest "om" din noi înşine dominat de păcat şi învins de apăsarea legii — care doar îi arată binele şi dreptatea, dar nu-l poate izbăvi de păcat, ci pentru neîmplinirea ei îi aduce pedeapsă — este omul vechi, eul înrobit morții păcatului: "Şi eu trăiam oarecând fără lege; dar venind porunca, păcatul a înviat, iar eu am murit şi mi s-a aflat a fi spre moarte porunca cea dată spre viață; …Aşa că legea e sfântă, şi porunca sfântă şi dreaptă şi bună… dar eu sunt trupesc vândut sub păcat" (Romani 7, 9–14).[72] Salvarea din eul păcatului nu este deci prin lege, ci numai prin Hristos: "căci **legea duhului vieții în Hristos m-a izbăvit de legea păcatului şi a morții**" (Romani 8, 2).

De aici Sfântul Apostol Pavel va face diferențierea clară dintre omul vechi, omul păcatului, şi omul nou sau făptura nouă, adică omul în Hristos, care se împărtăşeşte de harul şi duhul lui Hristos, devenind una cu Hristos în Duhul Sfânt: "De este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi" (II Corinteni 5, 17); "Cei ce sunt ai lui Hristos şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi cu poftele" (Galateni 5, 24). De aici şi concluzia: "…**lepădați** viețuirea cea dinainte a **omului cel vechi**, care se strică după poftele înşelăciunii, **şi vă înnoiți cu duhul minții voastre, şi să vă îmbrăcați în omul cel nou**, cel zidit după Dumnezeu întru dreptate şi întru sfințenia adevărului" (Efeseni 4, 22–24); "**dezbrăcați-vă de omul cel vechi** dimpreună cu faptele lui, şi vă **îmbrăcați în omul cel nou**, care se înnoieşte spre a ajunge la cunoaştere, după chipul Celui ce l-a făcut" (Coloseni 3, 9–10).

Rezultă clar că în ființa noastră există două euri aflate în rivalitate: pe de o parte, eul omului vechi, înrobit de patimi şi de pofte; iar pe de altă parte eul originar care poartă chipul lui Dumnezeu, restabilit prin Hristos. Acesta se împărtăşeşte de duhul vieții lui Hristos şi devine o făptură nouă. Revenind la porunca Mântuitorului să ne "**lepădăm de sine**" pentru a-i putea urma, ne întrebăm în mod firesc: de care eu să ne lepădăm? Apostolul a spus clar: "**lepădați viețuirea omului vechi**". Aceasta înseamnă, simplu vorbind, că precum în mod firesc lepădăm totdeauna ceea ce este rău şi dăunător vieții, se cuvine să iubim ceea ce nu lepădăm, ceea ce este bun şi trebuie cultivat. Acesta este eul bun, care reprezintă **omul nou în Hristos**. Prin urmare, **a te iubi pe tine însuți înseamnă a iubi omul cel nou, făptura cea**

[72] Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, Cine este "ego" din capitolul VII al Epistolei către Romani, în rev. Mitropolia Ardealului nr. 3-4, 1959, p. 185-194.

nouă care se împărtăşeşte de duhul vieţii lui Hristos, spre o **necontenită înnoire şi sfinţenie în viaţa lui Dumnezeu**.

Tot aici se încadrează şi tot astfel trebuiesc interpretate şi expresiile, reprezentând cuvintele Domnului, de a-ţi **"pierde sufletul**" (Matei 16, 25; 10, 39; Luca 14, 26; 17, 33; Ioan 12, 25); sau a-ţi "**urî sufletul**" (Luca 16, 26; Ioan 12, 25). A-ţi "pierde sufletul" priveşte viaţa de aici, pe care o punem în slujba vieţii celei adevărate ce se realizează veşnic în comuniunea iubirii lui Dumnezeu. A-ţi "urî sufletul" înseamnă a distruge total eul păcatului.

Dacă în concepţia platonică iubirea de sine se îndreaptă numai asupra părţii raţionale a sufletului, fiindcă numai aceasta ne este prieten, iar trupul era socotit o închisoare a sufletului, de care trebuie să ne eliberăm cât mai curând, în creştinism iubirea de sine vizează atât sufletul, cât şi trupul, ca şi constituente ale făpturii umane, unitare şi vinovate în păcat; dar şi împreună chemate la mântuirea şi la sfinţenia vieţii în Dumnezeu: "**Iar Domnul păcii însuşi să vă sfinţească întregi, şi tot duhul vostru şi sufletul şi trupul să vă păzească fără prihană**…" (I Tesaloniceni 5, 23).

3.8.5. Philautia în gândirea patristică

De-a lungul vremii, philautia a fost privită şi tratată diferit. A fost considerată ca **impietate** de către Filon din Alexandria,[73] apoi cu posibilitatea de convertire în virtute, "**conversio amoris**", ce merge până la "summus amor Dei".

Fericitul Augustin, care a privit astfel philautia, pune în legătură iubirea de sine cu iubirea faţă de Dumnezeu, şi o axează pe **conversio amoris**, adică pe convertirea iubirii de la egoismul păcatului, spre dragostea mântuitoare faţă de Dumnezeu, aducătoare de virtute şi de înnoire duhovnicească. După Augustin virtutea este summus amor Dei.[74] El sprijină virtutea creştină pe doi piloni de susţinere:

1. Pe dragostea omului faţă de Dumnezeu;
2. Pe dependenţa totală a omului faţă de Dumnezeu.[75]

Dar pentru a ajunge la dependenţa totală faţă de Dumnezeu, şi a-L iubi cu maximă putere pe Dumnezeu, se cuvine în primul rând să ajungem la starea de **neprihănire**, sau de **castitate**. Prin ea liniştim patimile care ne depărtează de Dumnezeu. Prin ea punem stavilă cupidităţii. Ea este forţa de apărare împotriva dorinţelor trupului şi sufletului, care ducându-ne la păcatul egoismului, ne abat de la dragostea faţă de Dumnezeu. Episcopul Hipponiei arată că pasiunile sau afectele nu sunt rele în sine. Ele devin rele în funcţie de modul în care se orientează iubirea. Astfel, pasiunile sunt rele, dacă iubirea este orientată spre rău, dar pot fi

[73] *Legum allegoriae*, III, 28.
[74] *De Mor. Eccl. I*, 15, 25, P.L. 32, 1327.
[75] Idem, col. 1322

şi bune, dacă iubirea este bună.[76] La fel şi păcatul poate fi tot în funcție de orientarea pe care o dăm iubirii. La un moment dat, iubirea poate fi egoism, şi atunci înseamnă înrobire de pofte. Dar poate fi iubire îndreptată spre Dumnezeu, şi atunci înseamnă castitate, neprihănire, regăsirea în Dumnezeu şi dobândirea virtuții. În felul acesta, păcatul ca formă de egoism este dat de faptul că reprezintă iubirea de sine până la disprețul față de Dumnezeu.[77] În acest caz, castitatea este "amor integrum se proebens ei quod amatur" (dragoste oferindu-se ea însăşi în totalitatea sa celui care este iubit, adică lui Dumnezeu).[78]

De aici vedem că dacă iubirea de sine înseamnă convertirea propriei iubiri de la egoism la dragoste de Dumnezeu, realizată prin castitate, evident că iubirea față de sine reprezintă un răspuns la chemarea de sfințenie a vieții pe care Dumnezeu o adresează omului: "Fiți sfinți pentru că şi Eu, Domnul Dumnezeul vostru sunt sfânt" (Leviticul 19, 2).

Pe de altă parte, în spiritualitatea creştină răsăriteană, **Evagrie**, descoperitorul celor opt duhuri ale răutății, aşază ca origine, sursă şi temelie a lor pe **φιλαυτία**, atribuindu-i acesteia înțelesul peiorativ al egoismului autonom, independent şi absolut, ca totală "ruptură", detaşare față de Dumnezeu, care este principiul Binelui absolut şi al virtuții.

Interpretarea lui Evagrie a fost urmată de cei mai mulți părinți ai Răsăritului creştin, combatantul cel mai mare al philautiei fiind **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, care o numeşte cea mai mare patimă față de trup, fiindcă cel ce se iubeşte pe sine, este iubitor de sine împotriva lui însuşi.[79]

Să vedem însă mai în amănunt elementele constitutive şi modul de acțiune a philautiei în concepția Sfântului Maxim Mărturisitorul.

1. Philautia este socotită **patimă față de trup şi mamă a patimilor**: "Ceea ce iubeşte cineva — spune Sfântul Maxim — aceea şi îmbrățişează cu toată puterea, disprețuind toate cele care îl împiedecă de la acel lucru, ca să nu fie lipsit de el. Cine iubeşte aşadar pe Dumnezeu, stăruie în rugăciunea curată şi înlătură din sine toată patima ce-l împiedecă de la aceasta. Cel ce a lepădat de la sine **pe maica patimilor**, **adică iubirea trupească de sine (φιλαυτία)**, uşor leapădă, cu ajutorul lui Dumnezeu, şi pe celelalte, ca: mânia, întristarea, pomenirea răului şi cele ce urmează. Iar cel ce este stăpânit de cea dintâi (philautia), e rănit şi de a doua, chiar dacă nu vrea. **Iar iubirea trupească de sine (philautia), este patima îndreptată spre trup**".[80]

2. Philautia este **iubirea irațională față de trup, opusă iubirii şi înfrânării**: "…Unele din patimi determină necumpătarea; altele ură; iar alte şi necumpătare şi ură. Multă mâncare şi mâncarea cu plăcere sunt cauze ale necumpătării; iubirea de argint şi slava deşartă, sunt

---

76 *De Civitate Dei*, 14, 7, P.L. 41, 410-411.
77 Idem, 14, 28, P.L. 41, 430.
78 *De Mor. Eccl. I*, 15, 25, P.L. 32, 1322.
79 I. Hausherr, *Philautie. De la tendrese pour soi ŕ la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma, 1952.
80 Cent. II, 7-8, *Filoc. II*, cit., p.55.

pricini de ură față de aproapele. Iar maica acestora: **iubirea trupească de sine** (philautia) este pricină a amândurora. Iubirea trupească de sine (philautia) este **iubirea pătimaşă şi iraţională faţă de trup**. Ei i se împotriveşte iubirea şi înfrânarea. Cel ce are iubirea trupească de sine, e vădit că are **toate patimile**".[81]

3. În strădania de a **defini răul moral**, Sfântul Maxim prezintă "cercul vicios" dintre **plăcere şi durere**, în care philautia, ca iubire trupească faţă de sine, devine propriul nostru duşman prin durerea creată sufletului de patimile pe care ea le generează: "…Căutând plăcerea din pricina **iubirii trupeşti de noi înşine (φιλαυτία)** şi străduindu-ne să fugim de durere din aceeaşi pricină, născocim surse neînchipuite de patimi făcătoare de stricăciune. Astfel când ne îngrijim prin plăcere de iubirea trupească de noi înşine (philautia), naştem lăcomia pântecului, mândria …iubirea de argint, zgârcenia, tirania…nebunia, dispreţul, injuria …sadismul, risipa, vorbire urâtă…Iar când ascuţim mai mult prin durere modul iubirii trupeşti faţă de noi înşine, naştem mânia, invidia ura, duşmănia …calomnia, intriga, întristarea, deznădejdea, tânguirea, jalea …ciuda, gelozia, şi toate câte ţin de o dispoziţie care a fost lipsită de prilejurile plăcerii".[82]

Din cele de mai sus vedem că Sfântul Maxim înţelege prin philautia **afectul iraţional** al iubirii faţă de trup, adică durerea în multiplele ei forme de manifestare împotriva omului însuşi. Înţelesul philautiei la Sfântul Maxim pierde complet din altruismul şi generozitatea pe care îl avea la Aristotel, rămânând identică cu **φίλαυτος**, ca egoism vulgar, care claustrează eul în funcţia sa iraţională, degradându-l în animalitate… Philautia ca expresie a egoismului generează în primul rând **mândria**, ca păcat luciferic, ce stă la baza tuturor patimilor şi devine izvorul declanşării lor. În felul acesta mândria însăşi este egoismul ca iubire falsă a omului faţă de sine, deoarece este tocmai împotriva sa.

3.8.6. Philautia şi iubirea agapică

Interesant este faptul că atunci când Evanghelia redă sinteza Legii în iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele raportate la iubirea de noi înşine, foloseşte pe ***αγαπάω*** şi nu pe **φίλέω** (Matei 22, 37–39). Aceasta înseamnă că prin acest nou înţeles al iubirii, agape, va trebui să comunicăm atât cu Dumnezeu, cât şi cu aproapele. Astfel, agape este specifică şi iubirii faţă de sine. Dat fiind faptul că atât iubirea faţă de Dumnezeu, cât şi faţă de aproapele poate fi foarte diferit înţeleasă şi exprimată, vom arăta că iubirea faţă de sine intră în această triadă interontică prin ***αγάπη***. Sfântul Maxim ne ajută să distingem adevăratul sens al iubiri faţă de semeni, comparând diversele forme de exprimare ale acesteia: "Oamenii se iubesc

[81] Cent. III, 6–8, *idem*, p.78.
[82] Răspunsuri către Telasie, *Filocalia II*, cit., p. 55–56.

unii pe alții, fie în chip vrednic de laudă, fie în chip vrednic de ocară, pentru aceste cinci pricini: sau pentru Dumnezeu, cum iubeşte cel virtuos pe toți, atât pe cel virtuos, cât şi pe cel ce încă nu este virtuos; sau pentru fire, cum iubesc părinții pe copii şi invers; sau pentru slava deşartă, cum iubeşte cel slăvit pe cel care îl slăveşte; sau pentru iubirea de arginți, cum iubeşte cineva pe cel bogat pentru a primi bani; sau pentru plăcere, ca cel ce-şi iubeşte stomacul şi cele de sub stomac. Dreptatea cea dintâi este vrednică de laudă, a doua este mijlocie; iar celelalte sunt pătimaşe".[83]

Acum putem discerne şi preciza că **iubirea față de sine** se circumscrie ca element constitutiv al triadei interontice, **ca agape**. Iar iubirea de sine ca agape nu va rămâne închistată în eul propriu, fiindcă se **intercondiționează reciproc cu iubirea agapică față de Dumnezeu şi față de semeni**. Adică, eu iubesc pe Dumnezeu şi pe semeni ca pe mine însumi, dar în acelaşi timp mă iubesc şi pe mine însumi cu **iubirea-agape** cu care îl iubesc pe Dumnezeu şi pe semeni. Pe bună dreptate putea spune Fericitul Augustin că **"numai acela se iubeşte pe sine care iubeşte pe Dumnezeu**"; sau "**cu cât mai mult ne iubim pe noi înşine, cu atât iubim mai mult pe Dumnezeu**".[84] Deci "**numai cel ce iubeşte pe Dumnezeu se iubeşte pe sine**".[85] În felul acesta iubirea agapică față de mine va fi impulsionată de iubirea față de Dumnezeu şi față de semeni. Va fi însuşi **duhul iubirii-agape a lui Dumnezeu de care mă împărtăşesc**. Aceasta este **iubirea de sine deschisă**, care primeşte în suflet nu numai pe prieteni, ci şi pe cele mai decăzute ființe umane, spre a le căuta germenele de lumină în noroiul ființelor lor, în care s-au afundat, spre a le reda demnitatea (valoarea) chipului lui Dumnezeu, şi a-i face frați în aceeaşi **iubire agapică a lui Hristos**. Şi cu cât mă desăvârşesc mai mult în această iubire agapică a lui Hristos, cu atât mă desăvârşesc ca persoană (fiindcă persoana înseamnă intenționalitate spre comuniune şi valoare) şi îmi desăvârşesc mai mult ființa în sfințenie. Prin iubirea agapică față de mine însumi trec de humusul vremelniciei în sfera luminoasă a devenirii epectatice, în veşnica comuniune cu Tatăl, prin Hristos în Duhul Sfânt.

De aici vedem superioritatea **iubirii agapice de sine**, față de philautia aristotelică, atât ca sferă de acțiune, cât şi ca intensitate şi durată, fiindcă megalopsyhia şi eleutheriotes la care ajungea philautia cuprindeau numai pe prieteni, nu avea pecetea jertfelniciei totale, şi dispăreau în timp, lăsând cel mult un nume bun.

Dar chiar şi numai aceasta evidențiază iubirea de sine ce nu vrea să se lase cuprinsă de ireversibilitatea timpului: "**Tot ceea ce faci pentru tine, piere o dată cu tine. Numai ceea ce faci pentru alții, aceea rămâne**" (inscripție grecească).

83 Cent. II, 9, *Filoc. II*, cit., p.55-56.
84 *De Mor.Eccl.I*, 26, 48, P.L. 32, 1331.
85 *De doctrina christiana I*, 35, 39, P.L. 34, 34

3.8.7. Philautia în fața psihologiei moderne

Dacă Sigmund Freud vede în **inconştient** întregul fond al vieții psihice, acesta va avea un caracter închis-lăuntric, fiindcă nici sinele, nici eul, nici supraeul freudian nu au o adresare socială. Față de mult discutata gândire psihanalitică întemeiată de S. Freud, se propune o psihologie "integralistă", abandonându-se gândirea individualistă egocentrică în care persoana apare un sine închis în eul său. Printre alții vom semnala numele unui savant mai aproape timpului nostru, şi anume pe întemeietorul şcolii de psihiatrie timişorene, **Eduard Pamfil**, care în cartea sa reprezentativă, intitulată "Persoană şi devenire"[86] demonstrează că "persoana desemnează organizarea unitar-dinamică a celor mai reprezentative trăsături ale insului dezvoltat plenar şi întregit… Persoana este unicitatea ireductibilă şi irepetabilă a ființei om". Arătase mai înainte Atanasie Joja că "ego" **nemodelat de ceilalți este o abstracție**. Contrar aparențelor, eul este o categorie socială, presupunând pe "tu" şi pe "ei", pe ceilalți. J. P. Sartre spune că posibilul cel mai individual este interiorizarea şi îmbogățirea unui posibil social. **H. Ey** demonstrează că "eul social este incorporarea mediului social înăuntrul persoanei". **Personalismul**, reprezentat de E. Mounier, J. Lacroix, reduce universul la persoană, **aceasta fiind guvernată de principiul divin**. **A. Reck** arată că "întregul univers este o asociație de euri, care comunică între ele, **Demiurgul fiind centrul lor creator**". **Antropologia fenomenologică,** prin **Max Scheler, evidențiază faptul că "fiecare îşi are propriul său microcosmos de valori", iar specificul uman îl redă totdeauna "omul căutător de Dumnezeu**". **A. Machado** subliniază că "o inimă solitară nu este o inimă adevărată. Sentimentul meu nu este exclusiv al meu, ci mai degrabă al nostru… Fără a ieşi din mine însumi, îmi dau seama că sufletul îmi vibrează alte suflete şi că inima mea cântă mereu în cor, chiar dacă propriul meu glas mi se pare a avea timbrul cel mai frumos…"

Eduard Pamfil, printr-un sistem original de gândire, demonstrează că persoana umană nu este eul în sine, ci ea se structurează într-un laborator triontic format din eu-tu-el. "Persoana ne apare ca organizarea cea mai complexă şi optimă pentru realizarea a două procese unitare şi indisociabile: cunoaşterea de sine şi cunoaşterea lumii, ceea ce reprezintă în fond sinteza dintre subiectiv şi obiectiv".

Să facem însă mai apropiată cunoştință cu **laboratorul triontic al persoanei**.

Eul (numit **ipseitate**) este **polul formal al persoanei**. Sub numele de monotic reprezintă forma instinctiv-afectivă a omului, forma bio energetică. Este elementul rudimentar al psihismului (protopsihism, sau pre-psihism). În fond o sumă de "forțe oarbe", ca o "derulare

[86] *Persoană şi devenire*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucuresti, 1976.

oarbă", "fără judecată", "fără planificare", amoral. Are însă întipărită calitatea de comunicare și deschidere, ca sursa lor de energie.

TU (tuitatea) este polul structural al persoanei.

Ipseitatea ca tensiune energetică posedă afectivitatea ca pe un "câmp de forță" care manifestă o formă autocinetică, asemenea unei flăcări ce încălzește psihismul. Afectivitatea prezintă totdeauna necesitatea de comunicare, fiindcă nu există afectivitate între ființe care nu comunică.

Așa cum ordinea unui sistem se împlinește ca identitate în univers prin interacțiunea elementelor, tot astfel și Microcosmosul primește identitatea prin interacțiune. Tu apare ca o replică, un răspuns în ontologia persoanei, fiind atras de afectivitatea autocinetică a lui Eu, ca necesitate de comunicare, **rezultând "alter-ego"-ul**. Raportul EU-TU este de delimitare, asemenea unei hârtii pliate în două. Ipseitatea este "matricea preparatoare a tuității" care la rândul ei "reprezintă polul afectivității și **al iubirii**, funcționând antientropic". Trebuie precizat că în domeniul afectivității distingem două forme: afectivitatea bazală sau **timia** (**holtimia**) definită ca o "culoare emotivă pe care o are existența în desfășurare… Este o funcție neîntreruptă în raport cu câmpul de conștiință și oscilează ca el. În al doilea rând sunt afectele care desemnează direcțiile de desfășurare a vieții sufletești, cuprinse în trei mari categorii de atitudini interioare: **dorință, plăcere, durere și neplăcere**. În raport cu holotimia, afectele apar ca o energie conștientizabilă, modulată, polarizată și comunicată. În același timp, afectivitatea este **cunoaștere**, ca o tensiune "alter ego"-ului – a identității personale spre **noutate**, încât "**din nemișcarea imediată a identității s-a iscat neliniștea mișcării**".

EL (**illeitatea**) este **polul sistemic**. Tuitatea are rolul de a **trezi** conștiința, rămânând subiectivă. Obiectivitatea noetică a persoanei este cenzurată prin al treilea pol: **illeitatea.** Persoana este o continuitate temporo-spațială, și se realizează astfel: ipseitatea este atemporo-spațială. Tuitatea este spațială (**aici**). Illeitatea este temporară (**acum**). Astfel persoana devine dinamică și deschisă spre comuniune cu alte persoane. "Dimensiunea definitorie a omului constă în nesfârșita încercare de a anticipa viitorul util". Această "tendință de optimizare prospectivă îl definește ca singură ființă creatoare de valori". În planul de comunicare EU-TU apare o tensiune de comunicare mereu corectată prin construirea spiralei de cunoaștere ce se desăvârșește în illeitate. Astfel **illeitatea este o angajare axiologică a persoanei**. EL nu este o alteritate oarecare, ci însăși **rădăcina generoasă** a ființei umane. Astfel se ajunge la **psihologia morală**. **Comunicarea** înseamnă "complicitate" omenească, iar **cunoașterea,** fiorul sacru al comuniunii. Astfel "antroposul semnifică forța "solară" de opțiune pentru valori", încât "**întreaga viață psihică stă sub semnul inteligenței și e regizată de ea**". Aceasta stabilește raportul dintre conștiință și lume. Ea este o structură dinamică a psihismului. Inteligența operează cu o materie primă informată, asemeni unui "laborator" experimental care tinde permanent să realizeze o adaptare sistematică. Este rezervorul modelelor de comunicare și matricea preparatoare a **valorilor morale**, care ne conferă calitatea de **persoane**

etice, adică dimensiunile de umanitate, creație şi generozitate… Persoana umană e unică prin această matrice de altruism, de coeziune solidară, reciprocă şi mereu perfectibilă. Complementaritatea logic-axiologic determină ca illeitatea să funcționeze deontic (ca o modalitate normativă) şi persoana umană să fie concret modelată prin actul moral.

De aici vedem că **interonticul** persoanei este format din trei mişcări definitorii ale psihismului, care se completează şi se opun reciproc într-o interacțiune dialectică, având ca rezultat fondarea suportului unic al trăirii personante, din care derivă sentimentul continuității vieții sufleteşti. Eul nu este for de dezbatere, ci capacitatea arhaic-primitivă de mişcare, de complementaritate echilibrată, deplină şi spontană cu Tu. Fără Tu persoana nu ar şti că există. Tu este un maxim de asemănare, iar EL este optimul de deosebire. Fără acest EL persoana nu ar şti cine este, nu ar avea nume, nu ar fi noetică, empatică şi morală sau creatoare. Deschiderea lui EU şi TU (similar dar nu identic), rezultând un alter-ego, asigură sentimentul unității şi continuității de sine, plus constelarea lui EL (polul apreciativ, valorant, sancționant, proiectiv) ne asigură dinamismul continuu inovator.

Astfel persoana este acordul unui instrument polifonic în care fiecare coardă sună sincron cu alte două. Între aceste corzi care au un raport constant, se realizează o continuă perindare de raporturi care generează o nesfârşită varietate de armonii melodice. Aceste fenomene ireductibile pot fi invocate ca expresie a naturii interontice a persoanei, care sub nivelul organizării triontice se găseşte doar în plan general nestructurat, ca o materie de preparare personantă şi noetică.

În această situație de preparare, cei trei poli nu cooperează sindinamic şi deci pot fi individualizați… În momentul când polii se cuplează, ciclul personant se închide, polii îşi pierd identitatea şi rezultă o organizare de rang superior, cu proprietăți inedite, ceea ce **semnifică de fapt saltul în persoană.** Interonticitatea ființei se înscrie astfel în dialectica lui "**a fi**" şi cea a lui "**a avea**", respectiv o continuă raportare metodologică la un constructivism prospectiv. Văzând natura pulsatorie a persoanei ca şi comprimare şi dilatare către lume, se poate stabili că numai **omul etic poate modela integral complexitatea fenomenului numit persoană**. În afara de angajarea morală, introspecția şi cunoaşterea nu mai indică nimic. "Numai la acest nivel al închegării supreme, "risipa" de generozitate înseamnă de fapt conservare şi zborul timpului poate fi reversibil…"

Nu există fenomen de cunoaştere în unicitatea individuală, decât după ce s-a modelat ontogenetic şi psihogenetic pe comunicarea triadică"…Fără comunicare cu alții individul nu se poate construi psihic. Deoarece însăşi ontogeneza persoanei ne prezintă insul ca fiind construit din relații interpersonale, prin dăruire către altul, dar şi prin preluarea altuia; finalul acestei evoluții este **posibilitatea comunicării** care…împlineşte şi realizează. Imposibilitatea atingerii acestui nivel reprezintă un eşec sau o deviere a evoluției".[87]

[87] *Psihologie şi informație,* Colecția psiché, Bucureşti, 1973.

L-am lăsat pe Eduard Pamfil, cel care a slujit mai multe decenii catedra de psihiatrie, să-şi mărturisească crezul şi să ne convingă asupra faptului că Eul uman este o realitate neîmplinită, şi că numai persoana defineşte conştiința umană spre devenire axiologică. Iar persoana structurată în laboratorul incandescent al triionticității, se defineşte ca **iubire**, concretizată în generozitate şi altruism. Nimic mai potrivit decât să vezi în om chipul lui Dumnezeu şi ascensiunea devenirii sale axiologice după asemănarea Creatorului său.

Eduard Pamfil, savantul dascăl timişorean de psihiatrie, a reuşit să ne convingă printr-un sistem coerent de gândire că **persoana umană nu este egoism, ci altruism**. Iar philautia nu poate avea, la rândul ei, alt înțeles şi altă aplicare. Indiferent dacă a voit sau nu, el a redat o concepție creştină, confirmând spusele unui mare apologet creştin din epoca primară, **Tertulian**, că: „**anima naturaliter christiana”** (Apologeticul, XVII, 6). Vom arăta acest lucru prin confruntarea cu teologia persoanei, expusă în contextul Sfintei Treimi de una din cele mai competente personalități ale teologiei contemporane.

Profesorul Dumitru Stăniloae confirmă întru totul concepția triontică a persoanei umane, fără nici o influență pamfiliană. Dascălul de teologie nu se mulțumeşte doar să constate, ci să şi explice adâncul de taină a originii triionticității persoanei în onticul Treimii, dovedind prin aceasta esența însăşi a chipului lui Dumnezeu în om după modelul şi esența trionticului Persoanelor care l-au zămislit. Iată însă cuvintele sale: “Principiul comuniunii îl găsim pe toate treptele existenței, de la Dumnezeu până la ultima creatură. Modelul şi suma întregii comuniuni este Dumnezeu în Treime. Comuniunea în Dumnezeu este perfectă. Ea ne arată că nu există cunoaştere şi spiritualitate adevărată decât în comuniune. Aceasta pentru că fără comuniune nu există iubire, iar fără iubire nu există cunoaştere şi spiritualitate. Numai prin iubire un subiect pătrunde în interiorul altui subiect sau se deschide aceluia. Numai în iubire se atinge profunzimile sau înălțimile ființei ascunse în subiecte şi în armonie cu ele. De aceea, în perfecta comuniune treimică înțelepciunea este una, voința una, ființa una şi puterea una. Sfânta Treime arată că principiul unității este nu o persoană singură, ci comuniunea sau principiul iubirii. Filosofia în ultima jumătate de secol, remarcă eruditul dascăl român, a pus în evidență faptul că omul nu poate avea **conştiința eului propriu decât în relație cu un “tu”**. Dar trebuie arătat că “eu” şi “tu” nu pot fi un conținut comun de preocupări, iar cel mai prețios conținut este un al treilea subiect, Iar în categoria celui de al treilea intră toate persoanele care nu sunt în relație momentană de “eu–tu”. Conjugarea are neapărat **trei persoane**: **eu–tu–el; nici mai mult, nici mai puțin**... **Numai în comuniunea “eu–tu–el” omul se descoperă în întregime,** pentru că se descoperă ca subiect înzestrat cu atributele responsabilității, pentru că descoperă egala valoare a umanului în toate persoanele”.[88]

Evidența triadei triontice este absolută în **unitatea Treimică,** iar persoana umană este chipul acesteia. “Numărul care reprezintă prin excelență **distincția în unitate**, sau **unitatea**

[88] Temeiuri teologice ale ierarhiei şi ale modalității ei , în rev. Studii Teologice, nr. 3-4, 1970, p. 165–166

explicită este trei. Doi nu ne spune ce se cuprinde propriu zis în unitate... Un subiect unic în sens absolut ar fi lipsit de bucuria şi deci de **sensul existenţei**. El s-ar îndoi chir de existenţa lui... Un subiect şi un obiect nu sunt o doime, căci obiectul nu scoate subiectul din incertitudinea existenţei. Două subiecte realizează prin comuniunea lor o oarecare consistenţă şi o bucurie şi un sens al existenţei. Dar nici această doime reală, care este în acelaşi timp o unitate dialogală, bazată pe unitate de fiinţă, nu e suficientă. Comuniunea în doi este şi ea limitare din două puncte de vedere. Mai întâi comuniunea în doi nu deschide întregul orizont implicat în existenţă. Cei doi nu numai se deschid unul altuia, ci se şi închid. Celălalt devine nu numai o fereastră, ci şi un zid pentru mine. Cei doi nu pot trăi numai din ei doi. Ei trebuie să aibă conştiinţa unui orizont care se întinde dincolo de ei, dar în legătură cu amândoi... Dar aceasta nu-i scoate din monotonia unei vederi restrânse, sau a unei singurătăţi în doi. Numai al treilea subiect îi scoate din neîntrerupta lor singurătate în doi, numai un al treilea subiect care poate fi şi el partener de comuniune şi nu stă pasiv în faţa lor, ca obiectul...**Numai al treilea implică eliberarea deplină a iubirii de egoism**. Un gânditor din Evul Mediu (Hugues de Saint Victor) propune o definiţie minunată a triontic ului Persoanei ca unitate de fiinţă şi de acţiune. Unul, zice el, este, din punct de vedere moral, o satisfacţie, un egoism, un lucru închis, în timp ce Dumnezeu se deschide în oricare fel iubirii, compenetrării unuia de către altul, renunţării unuia pentru altul. Doi, este deja unirea perechi. El mai conţine imperfecţiuni, căci atunci când iubeşti pe altul, te iubeşti pe tine însuţi. Celălalt te reflectă. Unul nu se iubeşte , doi se iubesc. **Iubirea desăvârşită, extatică, jertfelnică, iradiantă, deschisă, fără restricţii, fecundă, nu apare cu adevărat decât în trei**". O iubire exclusivă faţă de altul implică în ea o frică, o incertitudine, o gelozie. Al treilea e proba de foc a adevăratei iubiri între doi. **Henric Ibsen** a descris această iubire egoistă, nefastă şi nesigură a unei soţii faţă de soţul ei, geloasă chiar pe iubirea soţului faţă de propriul lor copil (Micul Eyolf). Numai prin cel de-al treilea, iubirea celor doi se dovedeşte generoasă, capabilă să se întindă la subiecte în afara lor. Exclusivismul între doi face imposibil actul revărsării generoase peste zidul închisorii în doi".[89]

3.8.8. Aspecte ale iubirii de sine

Motivaţia iubirii de sine rezidă în faptul că orice om reprezintă o valoare,[90] şi am văzut că de natura iubirii aparţine capacitatea sufletului omenesc de a se orienta şi cultiva valorile. În special iubirea de sine se raportează la fiinţa proprie ca valoare. Şi cum fiinţa omului este

---

[89] *Teologia Dogmatică Ortodoxă,*vol. I, Bucureşti, 1978, p. 306-309.

[90] Pr. Prof. Dumitru Belu, *Sensul creştin al iubirii faţă de sine*, în rev. "Studii Teologice", nr. 5-6, 1958, p.342.

formată din suflet şi din trup, iubirea de sine se va referi atât la valorile sufleteşti, cât şi la cele trupeşti, spre a le cultiva spre desăvârşirea ființei proprii.

a). Iubirea față de suflet Iubirea față de suflet se bazează pe faptul că sufletul omenesc reprezintă suflarea divină şi are o valoare veşnică, fiind nemuritor: "Ce ar folosi omului de ar dobândi lumea toată, iar sufletul şi l-ar pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?" (Matei 16, 26). Fiind suflarea divină a nemuririi, sufletul omului reprezintă chipul lui Dumnezeu, şi are în sine chemarea devenirii continue, până la atingerea asemănării cu Dumnezeu. Adică a cultivării neîntrerupte a sfințeniei şi iubirii, fiindcă asemănarea cu Dumnezeu este o chemare ce nu poate fi egalată. Prin chipul lui Dumnezeu în el, omul reprezintă valoarea supremă a creației în univers. Demnitatea chipului lui Dumnezeu se afirmă prin cele două constitutive ale sale: rațiunea şi libertatea. Acestea afirmă calitatea demiurgică a omului în univers, făcându-l "împreună lucrător cu Dumnezeu" la desăvârşirea creației, şi în acelaşi timp responsabil de împlinirea menirii sale.

Iubirea față de suflet pretinde o permanentă preocupare a dezvoltării continue a ceea ce reprezintă valoare a sufletului cu referire la cele trei funcții ale sale: intelect, voință şi sentiment. Iar valorile sufletului se cultivă şi se dezvoltă mereu prin **educație**. Educația formează caracterul religios-moral prin statornicia în virtute, care duce la sfințenia vieții. Încă din antichitate, cei ce cu adevărat s-au iubit pe sine, au căutat să cultive demnitatea proprie prin modelarea firii, sau a naturii, spre perfecționarea ei. Astfel, educația va purta numele de "therapia tes psihes". Idealul educației era **kalokagathia**, adică cultivarea a tot ceea ce este frumos şi bun, atât sub aspect fizic, cât şi sufletesc. În creştinism kalokagothia va fi înlocuită cu **filocalia**, ca iubire a frumuseților duhovniceşti. Şi aşa cum la **kalokagathia** se ajungea prin neîntrerupte exerciții de cultivare, deopotrivă a calităților trupeşti şi sufleteşti, tot astfel şi filocalia va antrena sufletul spre desăvârşirea vieții duhovniceşti, prin dobândirea **apatheiei,** ca eliberare de sub dominarea patimilor şi a poftelor egoismului vulgar.

În acelaşi timp cultivarea sufletului prin educație are o sferă foarte largă de acțiune, privind adeziunea şi colaborarea cu toate formele culturale care contribuie la zidirea sa, fie religioase, fie laice după îndemnul apostolic: "câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt curate, câte sunt iubite, câte sunt cu nume bun, orice virtute şi orice laudă, acestea să le gândiți" (Filipeni 4, 8). Prin discernământul moral sau dreapta socoteală, creştinul e chemat ca "toate să le cerceteze şi să țină ceea ce este bun" (I Tesaloniceni 5, 21); "toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi folosesc; toate îmi sunt îngăduite, dar eu nu mă voi lăsa stăpânit de ceva" (I Corinteni 6, 12).

b. Iubirea față de trup Iubirea față de trup reprezintă o cerință naturală impusă de simțământul de conservare înscris de Dumnezeu în viața noastră biologică. De aici şi constatarea Apostolului că "nimeni nu şi-a urât vreodată trupul, ci îl hrăneşte şi îl încălzeşte,

precum şi Hristos Biserica" (Efeseni 5, 29). Apostolul foloseşte această imagine a iubirii fireşti faţă de trup, unanim recunoscută şi acceptată, spre a motiva şi ilustra modul în care bărbaţii trebuie să-şi iubească femeile, ca pe trupurile lor. "Cel ce-şi iubeşte femeia pe sine se iubeşte" (Efeseni 5, 28). În acelaşi timp, iubirea de sine rămâne şi un model tainic pentru iubirea dintre Hristos şi Biserică, Trupul Său (Efeseni 5, 29). Dar, de aici trebuie să deducem şi reversul, în sensul că adevărata iubire de sine trebuie să fie raportată la cea dintre Hristos şi Biserică. Iar această iubire este plină de har şi sfinţenie. De aceea, **aşa cum trebuie să ne iubim sufletul spre desăvârşirea duhovnicească, tot spre aceeaşi desăvârşire trebuie să se îndrepte şi iubirea faţă de trup.**

Motivaţia iubirii faţă de trup are în creştinism o argumentare specifică şi deosebită de concepţiile filosofice şi religioase care declarau materia ca sediu al răului. Astfel, după învăţătura creştină nu numai sufletul nemuritor reprezintă o valoare de esenţă divină, ci şi trupul intră în contextul creaţiei lui Dumnezeu. Dacă întreaga creaţie a fost adusă la existenţă prin cuvânt, trupul omului a fost adus la existenţă prin participarea directă a lui Dumnezeu, primind împreună cu sufletul aceiaşi chemare spre desăvârşire. Chiar dacă trupul, după căderea în păcat a omului, a devenit arena dezlănţuirilor oarbe a instinctelor înrobitoare şi degradante, totuşi ceea ce a ieşit din mâna Sa nu poate fi rău în sine. Aşa că şi trupurile reprezintă pe mai departe o valoare căreia Dumnezeu îi acordă o preţuire asemenea sufletului. Faptul că Fiul lui Dumnezeu ia trup ca al nostru, demonstrează că materia nu e rea în sine, şi nici nu poate fi acuzată singură de vina păcatului. Acelaşi lucru îl demonstrează şi învierea Domnului cu trupul, iar înălţarea Sa cu trupul la cer, înseamnă maxima lui sanctificare prin introducerea lui spiritualizată în cadrul Sfintei Treimi. Valoarea morală a trupului se evidenţiază şi prin aceea că el are menire de a fi "templu al Duhului Sfânt" (I Corinteni 6, 19) şi "mădular al lui Hristos" (I Corinteni 6, 15). Însăşi faptul că Mântuitorul ne-a lăsat Trupul şi Sângele Său peste veacuri spre iertarea păcatelor, dovedeşte că trupul omenesc are o valoare cu totul deosebită în faţa lui Dumnezeu: "Cel ce mănâncă trupul meu şi bea sângele meu are viaţă veşnică şi eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Căci trupul meu este adevărata mâncare, şi sângele meu este adevărata beutură" (Ioan 6, 54–55). Aşadar, deşi trupul este muritor, el va fi alături de suflet judecat de Dumnezeu şi repartizat spre osânda sau fericirea veşnică, spre a împărtăşi aceeaşi soartă cu a sufletului.

În felul acesta, iubirea faţă de trup atrage toată îngrijirea ce i se cuvine. Tocmai aceasta trebuie analizată cu discernământ şi responsabilitate spre a pune în valoare tot ceea ce îi este necesar şi folositor spre împlinirea lui veşnică, întru sfinţenia la care este chemat alături de suflet. Sunt în acest sens concludente cuvintele Apostolului, care l-au convertit pe Augustin, abătându-l pentru totdeauna de la neîmplinita iubire de sine: "Noaptea este înaintată, iar ziua s-a apropiat. Să lepădăm deci lucrurile întunericului şi să ne îmbrăcăm cu armele luminii. Să umblăm cuviincios ca ziua, nu în ospeţe şi în beţii, nu în desfrânări şi în fapte de ruşine, nu în

ceartă şi în pismă; ci îmbrăcaţi-vă în Domnul Iisus Hristos, şi **grija de trup să nu o prefaceți în pofte**" (Romani 13, 12-14).

3.8.9. Mortificarea şi spiritualizarea

Pornind de la concepția că păcatul a produs o totală ruinare a firii omeneşti, Martin Luther emite o teorie negativistă şi pesimistă privind iubirea de sine, afirmând că aceasta este de-a dreptul păgubitoare fiindcă se confundă cu egoismul vulgar. De aceea, spune întemeietorul Reformei, iubirea de sine este o falsă noțiune prin aceea că se opune de-a dreptul iubirii față de Dumnezeu şi față de semeni, singurele valabile ca obiective morale ale sufletului omenesc. Desigur, concepția marelui reformator şi a celor ce i-au urmat este unilaterală şi lipsită de perspectivă creatoare, purtând pecetea convingerilor sale pesimiste asupra naturii umane, căreia îi neagă libertatea devenirii axiologice...

O altă exagerare în ceea ce priveşte iubirea de sine este întâlnită în practica **mortificărilor**, mai ales în romano-catolicism, unde accentul spre desăvârşirea vieții spirituale porneşte de la imitarea patimilor Domnului. Sfântul Apostol Pavel s-a referit într-adevăr la faptul că îşi "chinuieşte trupul şi îl supune robiei, ca nu cumva propovăduind altora, eu însumi să mă fac netrebnic" (I Corinteni 9, 27). Apostolul se referă la asceza trupului pentru a-l aduce în acord perfect cu aspirațiile duhovniceşti ale sufletului.

Sfântul Apostol Pavel referindu-se la trup, introduce expresia: **τό σωμα της αμαρτίας** (trupul păcatului) (Romani 6, 6), făcând astfel, deosebire între mintea care slujeşte legii lui Dumnezeu şi trupul care slujeşte legii păcatului (Romani 7, 25). În fond Apostolul nu vizează trupul în sine, ca singurul vinovat asupra stării de păcătoşenie, ci se referă în mod expres la "viața după trup": **κατα σάρκα**, sau îi vizează pe cei ce sunt: **εν τη σαρκί**, adică supuşi sau înrobiți patimilor sau poftelor trupeşti. Acestea sunt redate de Apostol sub numele de **πράξεις του σωματος**, în sens de fapte ale trupului. Se poate face astfel deosebirea clară între cei ce trăiesc după trup, adică înrobiți patimilor trupului, şi acțiunea de necontenită înnoire a Duhului care va face vii trupurile muritoare datorită păcatului: "Cei ce sunt în Hristos Iisus nu umblă după (conform) trup, ci după duh" (Romani 8, 1). "Cei ce sunt în trup nu pot să placă lui Dumnezeu. Dar voi nu sunteți în trup ci în duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi… Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcat, iar duhul este viață pentru îndreptățire. Iar dacă duhul celui ce a înviat pe Iisus din morți locuieşte în voi, cel ce a înviat pe Hristos din morți **va face vii şi trupurile voastre cel muritoare, locuind în voi Duhul Lui**" (Romani 8, 10-11). "Drept aceea, fraților, nu suntem datori trupului ca să viețuim după trup; că dacă viețuiți după trup, veți muri; iar dacă veți omorî cu Duhul **faptele trupului**, veți trăi. Căci, câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu, sunt fii a lui Dumnezeu" (Romani 8, 12-14).

Este interesant acest dialog dintre materie şi spirit, de multe ori conflictual şi dramatic.

Pe de o parte este atracția haotică şi vicleană a simțurilor, determinată de condiția materială a ființei noastre. Thomas Moar, „scriitor important în domeniul psihologiei arhetipale şi a artelor", cu doctoratul în „studii religioase", absolvent al facultăților de teologie, muzicologie şi filosofie, remarcă în acest sens următoarele: „După cum spune **Biblia**, Adam a fost zămislit din lut. «Familia» lui era deci pământoasă, murdară, umedă, cleioasă. Deci, începând cu Adam, chiar de la originea noastră, nu suntem făcuți din lumină sau foc; suntem copiii țărânei. Savanții spun că «Adam» înseamnă pământ roşu. Propriile noastre familii sintetizează această origine a umanității prin faptul că sunt apropiate de pământ, obişnuite — ca un petic de pământ ale cărui buruieni sunt formate din slăbiciuni şi cusururi umane".[91]

Pe de altă parte, dialogul contradictoriu dintre spirit şi materie este impulsionat de insațiabila foame a spiritului după valorile absolute... De aceea, e lăudabilă dedicarea naturii spirituale a omului pentru triumful idealului frumuseții morale, cum arăta Aristotel. Dar e şi mai lăudabil eroismul duhovnicesc care face să triumfe dragostea pentru Dumnezeu în fața humusului vremelniciei acestei vieți… Aşa numitele "**mortificări**" intră tocmai la acest capitol, cu condiția **eutaxiei,** adică a respectării regulei de acțiune după modelul şi îndrumarea Apostolului: "şi chiar de se va lupta cineva nu se încununează, dacă nu se va lupta după **regulă**" (II Timotei 2, 5). Pentru aceasta vom arăta că exagerările sunt nu numai ne-naturale, ci de-a dreptul dăunătoare.

S-a exagerat prea mult asupra formei exterioare a ascezei în spiritualitatea romano–catolică, mergându-se până la autoflagelațiile pline de brutalitate, pe care psihologia modernă privindu-le numai din afară, refuzând motivația lor duhovnicească, le trece pe lista formelor patologice de **masochism**. Trebuie să recunoaştem că exagerări s-au făcut. Le vom ilustra cu două exemplificări concrete. Despre Roza de Lima, bunăoară, tânără şi frumoasă, se spune că refuzând sfaturile mamei sale de a ieşi în lume, preferă practicile care să imite durerile Golgotei, cu o inexplicabilă suferință fizică. De pildă, printre cununa de flori cu care îşi acoperise capul, îşi fixase un ac ce necontenit îi înțepa fruntea, deschizând hemoragia. Iar când pe cap şi-a pus un voal, sub el se afla o cunună cu cuie. Când fără să vrea, tatăl său îi atinse capul, fruntea i se umplu de sânge… Apoi, pentru a-şi petrece noaptea în priveghere, izgonind somnul, stătea atârnată de o cruce instalată în camera ei; iar pentru a-şi ține capul vertical, părul îi era legat cu un cui. Obişnuia chiar să poarte în spate o cruce greoaie, până la extenuare fizică, pentru a reactualiza suferințele crucificării Domnului în trupul şi viața ei.[92] Şi tot spre exemplificare ne-am putea referi şi la asociația flagelanților, organizată de Ioachim de Floria în aşteptarea parusiei Domnului, "programată" de ei pentru 1260. Aceasta a devenit până la

[91] Îngrijirea sufletului (Cultivarea profunzimii şi sacralității sale), trad. Adrian Ciorban, Bucureşti, 1996, p.31

[92] Emil Cioran, *Lacrimi şi sfinți*, Bucureşti, 1991, p. 12-14.

urmă o adevărată mişcare internațională, extinzându-se în nordul Italiei, apoi în Germania, Polonia şi Provinciile Slovace. Dezbrăcați până la brâu, flagelanții mergeau în procesiuni, biciuindu-şi trupul până la sânge…

Exagerări ale ascezei exterioare, care au mers până la pierderea măsurii şi decenței nu au lipsit, desigur, nici în Răsăritul creştin. Despre Evagrie din Pont, descoperitorul celor opt duhuri ale răutății, cunoscute în morala creştină ca păcate capitale, aducătoare de moarte, se spune că fiind "vizitat" de demonul desfrâului, şi-a găsit remediul stând toată noaptea într-un puț cu apă rece. E adevărat că demonul nu l-a mai ispitit, dar şi-a şubrezit sănătatea pentru tot restul vieții… Tot despre el se spune că săvârşind odată păcatul necinstirii lui Dumnezeu, s-a autopedepsit retrăgându-se într-o singurătate dură, atât de dură, încât după o bună bucată de timp, făcându-şi apariția printre oameni, murdar şi plin de bube, arăta ca un "animal fără minte".[93]

Pe lângă acestea, sunt „istorisirile despre călugării care se închideau în chilii, aşa de mici încât nu puteau să stea în picioare, nici să stea jos, ci într-o poziție foarte incomodă… Alții purtau lanțuri grele de fier, sau stăteau zidiți în chilii mai mulți ani; sau petreceau afară toată vremea, atât în arşița verii, cât şi în gerul iernii. Alții nu stăteau niciodată jos, ci stăteau în picioare; alții nu dormeau, sau dormeau foarte puțin; unii mâncau numai verdețuri crude, sau mâncau o dată pe zi, o dată la doză zile, sau o dată pe săptămână; unii îşi duceau viața pe stâlpi, etc".[94]

De aici vedem că aşa cum egoismul cu convoiul de destrăbălări constituie o extremă în abordarea corectă a iubirii de sine, tot astfel şi aceste practici ale **ascezei externe**, sunt tot extreme care compromit sensul adevăratei iubiri de sine ca desfăşurare în sfințenie, fiindcă confundă mijlocul cu scopul. Iată ce spune în acest sens Sfântul Simion Noul Teolog: "…putem să practicăm orice fel de nevoință (asceză), totul este în zadar dacă nu luptăm să ne facem o inimă fără răutate, simplă, dreaptă, smerită, blândă. Numai într-o astfel de inimă se răspândeşte, respiră şi locuieşte ca într-o locuință plăcută harul divin al Duhului Sfânt". Această regulă a spiritualizării vieții ca adevărată iubire de sine, o putem concretiza şi cu următoarea îndrumare duhovnicească a starețului Leonid (1768-1841) de la mănăstirea Optina (Rusia) adresată unui frate, care din prea mult zel săvârşea greşeala de a face din mijloc, scop al spiritualizării vieții. Se spune că un frate de la mănăstire cerea mereu starețului Leonid să-i dea voie să-şi pună lanțuri… Starețul… i-a explicat timp îndelungat… că sensul ascezei nu stă în purtarea lanțurilor. Fratele stăruia totuşi în cerere. În sfârşit, spre a da o lecție bună fratelui, starețul chemă pe fierarul mănăstirii şi îi zise: dacă vine la tine un frate şi îți cere să-i făureşti lanțuri grele, să-i dai o palmă. Fierarul a făcut întocmai. Fratele surprins (de palma

93 Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*. Studiu introductiv, trad. şi comentarii de Cristian Bădiliță, Iaşi, 1997, p. 14; vezi şi Pr. Prof. Dr. Ioan Coman, *Patrologia*, vol. III, Bucureşti, 1988, p. 430-435.

94 Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Asceza creştină*, în vol. "Studii de Teologie Morală", Sibiu, 1969, p. 346.

primită), îşi pierdu calmul şi îi răspunse fierarului la fel. Amândoi se plânseseră stareţului. Atunci stareţul Leonid zise fratelui: cum poţi să îndrăzneşti a lua lanţurile, când nu eşti în stare să primeşti nici o palmă întru smerenie. De aici vedem că purtarea lanţurilor nu poate fi scop în sine. La adevărata înduhovnicire se ajunge prin înfrânarea mâniei, prin smereniei, prin dragoste.[95] Acestea sunt adevăratele forme ale iubirii de sine, pe care necontenit trebuie să le cultivăm ca scop al desăvârşirii şi sfinţeniei vieţii.

Formele eronate de cultivare a sfinţeniei ca iubire de sine se datoresc, spun oamenii înduhovniciţi, lipsei de **discernământ spiritual**, cunoscut în limbajul lor sub numele de **dreaptă socoteală.** Să dăm cuvântul unuia dintre ei: "…ştiu pe mulţi care şi-au topit trupul cu postul şi cu privegherea şi au petrecut în pustietăţi, iar cu sărăcia atât s-au nevoit, încât nici hrana cea de toate zilele nu-şi luau pe seama lor, şi la atâta milostenie s-au dedat încât nu le-ar fi ajuns pe lume ca să le împartă. Dar după toate acestea au căzut din virtute şi s-au rostogolit în păcat. De ce? Pentru că nu au avut **darul deosebirii**, **dreapta socoteală**. Căci aceasta învaţă pe om să se păzească de ceea ce întrece măsura în amândouă părţile şi să meargă pe **calea împărătească**. Ea nu lasă să fim furaţi prin înfrânare peste măsură, de cele de-a dreapta, dar nici să fim traşi prin nepăsare şi moleşire de cele de-a stânga… În dreapta socoteală este înţelepciunea… şi nici o virtute nu se naşte şi nu rămâne neclintită până la urmă fără dreapta socoteală".[96]

Din cele până aici tratate vedem că adevăratul sens al mortificării nu se referă la "nimicirea" trupului, ci la "omorârea în noi a **faptelor trupului**" (Romani 8, 13). Iar faptele trupului sunt indicate de Sfântul Apostol Pavel ca acţiuni împotriva lucrării Duhului Sfânt în scopul sfinţirii vieţii noastre. Ele sunt redate sub numele de **τα έργα της σαρκός** ("fapte ale cărnii" – Galateni 5, 19). Interesant este faptul că acest generic cuprinde şi pervertirile duhovniceşti. Adică, fapte ale trupului nu sunt numai "desfrâul, necurăţia, necumpătarea, uciderea, chefurile, ci şi slujirea idolilor, vrăjitoriile, vrajbele, certurile, invidia, gelozii, întărâtări, gâlcevi, dezbinări, erezii…" (Galateni 5, 19-21). Toate acestea trebuiesc omorâte, fiindcă "cei ce sunt al lui Hristos şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi cu poftele" (Galateni 5, 24). Aşa că mortificarea are un caracter integral şi afirmativ. **Integral**, fiindcă se referă la toate faptele dăunătoare sfinţeniei; şi **afirmativ**, pentru că nu are ca obiect acte spectaculare împotriva trupului. Ea este redată de Sfântul Simeon Noul Teolog într-o formulă de aur, care îi dă adevărata valoare a sfinţeniei, ca o aureolă divină: **ζωοποιος νέκρωσις** = **moarte făcătoare de viaţă**.[97] Aşa cum prin Botez – spune Apostolul – noi ne îngropăm cu Hristos, ca să înviem împreună cu El (Romani 6, 1-6), tot astfel această moarte faţă de păcat se va transforma în înviere, prin duhul de viaţă făcător al lui Hristos cel înviat. Dar dacă această mortificare nu va fi făcătoare

95 Idem, p. 348.
96 Sf. Casian Romanul, *Cuvânt plin de folos despre Sfinţii Părinţi din pustia Sketicii şi despre darul deosebirii*, Filocalia, vol. II, cit., p. 126-142.
97 Migne P. G.120, 297 b. c.

de viață, rămânând o simplă imitație formală a jertfei de pe Golgota, ea își va pierde sensul adevăratei iubiri de sine ca sfințenie a vieții, chiar dacă la un moment dat are pretenția că reprezintă iubirea adresată lui Dumnezeu… Fiindcă în **iubirea față de Dumnezeu se cuprinde organic și funcțional, după cum am văzut, și iubirea față de semeni, precum și iubirea față de mine însumi**… De aceea, spiritualitatea Bisericii Răsăritene inspirându-se de **bucuria pascală** va accentua cu precădere triumful învierii ca transfigurare spre sfințenie, deopotrivă a sufletului și a trupului. Pledoaria va fi deci nu pentru **mortificarea trupului, ci pentru spiritualizarea lui.**

Pornind de la cuvintele Apostolului că nu numai sufletul este al lui Hristos, ci și trupul (Coloseni 2, 17), pe care Duhul Sfânt îl poate transforma într-un templu al Său (I Corinteni 6, 19), se stabilește o legătură interioară între materie și spirit, cu posibilitatea transfigurării materiei, spre îndumnezeirea ei. Evidența posibilității transfigurării trupului o demonstrează schimbarea la față a Domnului, sau transfigurarea Trupului Său înviat și înălțat la dreapta Tatălui, devenit putere de sfințire și îndumnezeire a materiei prin lucrarea Sfântului Duh care îi este interior. Lucrarea de sfințire a materiei prin acțiunea harului Sfântului Duh o dovedește și existența moaștelor ca păstrătoare a nestricăciunii materiei. Și mai mult decât atât, pentru a arăta frumusețea pulsatorie a dumnezeirii în nestricăciunea moaștelor, acestea devin izvorâtoare de mir, transfigurând astfel miasma specifică degradării și alterării materiei lipsită de viață, în parfumul înmiresmat de harul dătător de viață al Sfintei Treimi.

Posibilitatea transfigurării materiei de către spirit are și un **temei științific**, dat de faptul că materia reprezintă concentrare de "**energie și calități logice**", iar spiritul îi poate fi interior. "Spiritul nu se confundă cu materia, fiindcă sufletul rămâne suflet, iar trupul rămâne trup, dar între spirit și materie există o legătură interioară, care face posibilă transfigurarea materiei din interior prin lucrarea Duhului Sfânt în Hristos și Biserică. Acesta este și motivul pentru care Taina creștinismului în viziunea ortodoxă, este taina materiei transfigurate în Hristos. După vreme îndelungată, fizica fundamentală a început și ea să progreseze în aceeași direcție. După ce secole de-a rândul cultura europeană a fost dominată de opoziția carteziană dintre spirit și materie (res cogitans și res extensa), care își are temeiul ei tot în gândirea antică de unde a fost preluată de scolastică…, a început astăzi să descopere că particulele elementare ale microcosmosului nu sunt nici numai corpuscule, nici doar unde, ci sunt în același timp și una și alta".[98] După cum a arătat învățatul Heisenberg, "starea de complementaritate între aspectul de particulă și cel de undă în materie pune sfârșit pentru totdeauna dualismului cartezian între materie și spirit. Și un aspect și celălalt sunt elementele complementare ale singurei și unicei realități. Astfel se modifică, în profund și ireversibil distincția fundamentală dintre spirit și materie. Și de aici o nouă concepție pe care am putea-o

98 Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, București, 1993, p. 110.

numi **metamaterialism**".[99] S-a remarcat pe bună dreptate că "această descoperire are un caracter epocal şi este mai importantă decât orice revoluție coperniciană, fiindcă din momentul în care materia este atât corpuscul, cât şi undă, aceasta înseamnă că materia poate fi transfigurată, că materia se poate spiritualiza şi transforma în lumină, aşa cum a fost convingerea teologiei patristice… În textul biblic se spune că Domnul s-a schimbat la față înaintea unora dintre ucenicii Săi, astfel încât "fața Lui strălucea ca soarele, iar hainele erau mai albe decât lumina". Hristos a descoperit astfel ucenicilor Săi Taina împărăției lui Dumnezeu în care drepții vor străluci ca soarele, şi ne-a lăsat să constatăm că materia se poate transforma în lumină".[100]

Dacă la început am arătat că iubirea de sine este cerută de simțul de conservare al vieții, şi constituie o virtute naturală; fiind acum la sfârşit, vom conchide că iubirea de sine are ca obiectiv final desăvârşirea sau perfecționarea firii omeneşti, prin sfințirea deopotrivă a sufletului şi a trupului. Acesta este sensul ei major ca împlinire şi scop existențial, ca realitate circumscrisă în comuniunea iubirii față de Dumnezeu şi față de semeni. Aceasta este menirea omului ca purtător al chipului lui Dumnezeu în el, şi aceasta este şi "voia lui Dumnezeu: sfințirea voastră" (I Tesaloniceni 4, 3). De aceea, la desăvârşirea vieții omul se va ajunge numai prin iubirea de sine în neprihănirea sau sfințenia ei: "după Sfântul care v-a chemat, fiți şi voi sfinți în toată purtarea voastră" (I Petru 1, 15). Şi astfel, Dumnezeu va fi "preamărit în trupul vostru şi în duhul vostru care sunt ale lui Dumnezeu" (I Corinteni 6, 20). Iar această preamărire va fi veşnică, fiindcă "fii învierii vor fi ca îngerii din cer" (Luca 20, 36).

3.9. Iubirea față de mediul înconjurător (Iubirea creştină şi ecologia)

Caracterul universal specific moralei şi spiritualității creştine are un aspect integral, în sensul că iubirea față de Dumnezeu se extinde nu numai față de semeni, ci şi față de întreaga Lui creație. Acesta se bazează pe faptul că aşa cum Dumnezeu este Creatorul şi Proniatorul omului, în acelaşi timp este şi al întregii creații. Datorită acestui fapt, între om şi creație există o legătură de origine şi de destin. Lumea a fost creată de Dumnezeu, nu perfectă, ci perceptibilă, iar omul ca "împreună lucrător cu Dumnezeu" (I Corinteni 3, 9) avea menirea în calitate de stăpân al lumii create, alături de Dumnezeu, să o ducă prin iubire la perfecțiune. Chiar dacă nu s-a întâmplat aşa, datorită păcatului, totuşi între om şi creație a rămas aceiaşi solidaritate de destin, atât ca şi consecință a păcatului, cât şi ca eliberare de păcat, încât creația

[99] Jean Guitton (Membru al Academiei Franceze), *Dumnezeu şi ştiința*, trad. pr. I. Buga Bucureşti, 1992, p. 107.

[100] D. Popescu, o. c., p. 111.

întreagă “suspină şi aşteaptă eliberarea din robia stricăciunii, spre libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu” (Romani 8, 18–22).

Privind sub aspect istoric problema ecologică, vom remarca faptul că Apariția Renaşterii, a Umanismului şi a Secolului “luminilor”, au schimbat concepția fraternității omului cu natura şi cu creația. Proclamând suveranitatea exclusivă a omului în lume şi transcendența absolută a lui Dumnezeu, s-a ajuns prin deism să scoată pe Dumnezeu din lume şi omul să se aşeze în locul lui, considerându-se îndreptățit să dispună de natură şi de creație după bunul său plac, fără nici o oprelişte din partea nimănui, şi fără să dea socoteală cuiva de acțiunile întreprinse… Omul a devenit astfel un despot care a folosit abuziv ştiința pentru a putea exploata natura în detrimentul ei, şi în scopul asigurării unui trai “fericit”, în tot felul de excese, îmbuibări nesăbuite şi dorințe sălbatice de îmbogățire, din nefericire însă cu consecințe dezastruoase asupra mediului natural înconjurător, şi în acelaşi timp constituind un atentat asupra vieții planetare şi asupra sănătății omului. Şi astfel, lipsa de responsabilitate față de creație şi natură a dus la îngrijorătoarea criză ecologică la care asistăm în actualitate, şi care angajează atitudini hotărâte de a găsi soluții eficiente mult doritului echilibru ecologic.

De pe poziția moralei şi spiritualității creştine se impune depăşirea deismului şi a dualismului cartezian dintre materie şi spirit, prin promovarea **panenteismului**. Prin panenteism recunoaştem prezența lui Dumnezeu în creație, nu a ființei Lui, căci atunci ar fi panteism, ci a energiilor necreate, ca lucrare a Duhului Sfânt.[101] Se trece astfel de la antropocentrism la teocentrism. Dumnezeu fiind implicat prin energiile Sale în creația Sa, face ca şi omul să nu se mai considere stăpânul absolut al creației, ci **fratele ei**. Această **fraternitate** îi trezeşte omului conştiința responsabilități sale față de creația lui Dumnezeu.

În acelaşi timp, promovând sfințirea creației prin energiile divine implicate în ea, omul însuşi se sfințeşte prin ea. Astfel, rugăciunea Biserici se referă la “îmbelşugarea roadelor pământului, la vremuri paşnice, la ferirea naturii de duşmanii ei vătămători, precum şi la oferirea condițiilor de rodire: ploi la vreme potrivită, ferire de secetă, de cutremure, de vânt distrugător… Apoi, Biserica a rânduit rugăciuni de sfințire a fântânii sau a roadelor câmpului, iar “în jertfă – spune un Sfânt Părinte – facem amintire de cer, de pământ, de mare, de soare, de lună, de toată creația”.[102] După cum arată un teolog, “prin sfințirea elementelor naturi, universul se transformă într-un templu al prezenței şi acțiunii lui Dumnezeu. Totul este pus în legătură cu Dumnezeu, se referă la El, creştinul fiind astfel conştient că el trăieşte, se mişcă şi acționează nu într-o lume ostilă, ci într-o lume a lui Dumnezeu, pătrunsă de puterea şi iubirea Lui”.[103]

În acelaşi timp, creația “sfințită prin cuvântul lui Dumnezeu şi rugăciune” (I Timotei 4, 5), devine ea însăşi un mijloc de sfințire a vieții duhovniceşti. Astfel prin apa sfințită la

---

101 Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, Teologie şi cultură, Bucureşti, 1993, p. 110
102 Sfântul Chiril al Ierusalimului, Cateheze mistagogice V, 6.
103 Paul Evdokimov, Présence de l'Esprit Saint dans la tradition ortodoxe, Paris, 1977, p. 109.

Taina Sfântului Botez ne curăţăm de păcat şi renaştem la o viaţă duhovnicească. Prin intermediul Sfântului Mir primim darurile Sfântului Duh. Prin intermediul undelemnului sfinţit în cadrul Tainei Sfântului Maslu şi prin rugăciunea credinţei, primim iertarea păcatelor şi tămăduirea bolilor trupeşti. Dar şi mai mult, Pâinea şi Vinul euharistic se prefac în însuşi Trupul şi Sângele Domnului, oferindu-ne posibilitatea îndumnezeirii.

După cum s-a arătat în cea de a şaptea Adunare Generală a C.E.B. de la Canberra, "faptul de a înţelege că întreg universul este creaţia lui Dumnezeu trebuie să transforme comportamentul nostru faţă de ea. Noi nu contemplăm din exterior, ci căutăm noi forme de relaţie cu ea, într-o atitudine de respect plin de atenţie. Noţiunea ortodoxă de "theosis" – modul trăirii în Hristos cel înviat care are ca scop transfigurarea umanităţii şi creaţiei – vesteşte înnoirea vieţii umane şi a creaţiei. Spiritualitatea noastră trebuie trăită în serviciul scopului răscumpărător şi transformator al lui Dumnezeu care îmbrăţişează întreaga creaţie".[104] "…Scriptura ne reaminteşte că opera de răscumpărare înfăptuită de Domnul Iisus Hristos a reînnoit nu numai viaţa umană, ci întreg cosmosul".[105] Iată ce spune un teolog în acest sens: "Dacă seva se urcă de la pământ, dacă apa descrie în univers un ciclu roditor, dacă cerul şi pământul se sărută în soare şi în ploaie, dacă omul munceşte, seamănă, ară şi culege, dacă floarea tresare şi este încărcată de parfum, dacă sămânţa de grâu moare în pământ şi răsare din nou spicul încărcat de seminţe, este pentru ca să apere hrana necesară pentru viaţă, este pentru ca, în sfârşit omul să facă din trupul pământului un potir oferit lui Dumnezeu …Hristos a slobozit cosmosul de zeităţile păgâne şi asupririle magice ale acestora asupra vieţii omeneşti. Întruparea Sa a distrus dualismul care făcea din trup un mormânt pentru suflet şi din pământ un exil. El a înviat cu Trup adevărat, transfigurat, şi s-a arătat Apostolilor în "carne" şi "oase". Iubirea Sa a desfiinţat lumea ca mormânt şi a descoperit-o ca euharistie".[106]

De aici vedem că adoptând conceptul teocentric, spiritualitatea creştină promovează comportamentul ecologic prin legătura şi comuniunea omului cu Dumnezeu. Din iubire Dumnezeu îi oferă omului creaţia Sa, iar omul credincios primind-o, o desăvârşeşte şi o prezintă lui Dumnezeu sub forma unei iubiri – răspuns de laudă, de mulţumire şi de recunoştinţă: "Ale Tale dintru ale Tale, Ţie aducem de toate şi pentru toate…".

---

104 Rapport du Secretaire general, p.3.
105 Rapport Section I, p. 3.
106 Olivier Clément, Questions sur l'homme, Paris, 1972, p. 159-163

3.10. Iubirea încununare a virtuților teologice

Cu privire la **raportul dintre virtuțile teologice**, Sfântul Apostol Pavel ne spune că **mai mare este dragostea**, fiindcă ea încoronează pe celelalte două, precum şi întreaga viață virtuoasă.

Iată motivația care justifică iubirea ca cea mai mare dintre virtuțile teologice.

1. Iubirea reprezintă inima, viața însăşi a credinței şi nădejdii. Iubirea "toate le crede, toate le nădăjduieşte" (I Corinteni 13,7) În iubire pulsează viața divină şi ea stabileşte comuniunea cea mai intimă cu Dumnezeu. De aceea spune Apostolul: "De aş avea toată credința, încât să mut munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt." (I Corinteni 13, 2).

2. Iubirea încununează credința şi nădejdea, fiindcă **"nu cade niciodată"** (I Corinteni 13, 8). Are un caracter veşnic față de credință şi nădejde care numai ne conduc spre veşnicie. S-a exprimat într-o formă plastică analogia dintre virtuțile teologice şi călătoria poporului ales prin pustie, spre Țara făgăduinței. S-a spus că dacă credința poate fi asemănată stâlpului de foc care a condus poporul în pustie, nădejdea poate fi asemeni manei după care poporul îşi ridica ochii spre cer; iar iubirea mai presus de credință şi nădejde, este asemenea chivotului Legii care a condus poporul ales nu numai în pustie, ci şi în Țara făgăduinței (Francois de Salles).

3. Iubirea reprezintă **încununarea vieții duhovniceşti, fiindcă prin ea intrăm în cea mai intimă legătură cu Dumnezeu.** Această unire cu Dumnezeu prin iubire este motivată de faptul că "Dumnezeu este iubire şi cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne în el" (I Ioan 4, 16).

4. **Iubirea are cea mai vastă sferă de pătrundere.** Unindu-ne cu Dumnezeu prin iubire, intrăm în acelaşi timp în **comuniune cu semenii noştri şi cu întreaga creație.**

5. Iubirea eliberează sufletul de păcat, spre a se putea uni cu Dumnezeu. "Oricine este născut din Dumnezeu - spune Sfântul Apostol Ioan - nu săvârşeşte păcat, pentru că sământa lui Dumnezeu rămâne în el şi nu poate să păcătuiască fiindcă este născut din Dumnezeu". (I Ioan 3, 9). Caracteristica duhovnicească a celor "născuți din Dumnezeu" este aceea că ei se lasă tot mai mult pătrunşi de iubirea Părintelui ceresc, şi astfel simt o repulsie față de păcatul care îi desparte şi îi izolează de Dumnezeu. "Cei născuți din Dumnezeu trăiesc continuu bucuria naşterii duhovniceşti în Dumnezeu. Pătrunşi fiind de iubirea lui Dumnezeu, ei dobândesc acel har prin care pot ajunge la neprihănire, la eliberarea de povara apăsătoare a păcatului, trăind plenar starea de linişte şi bucurie duhovnicească specifică, animată mereu de iubirea care le oferă libertatea morală, după cum spune Fericitul Augustin: „**Ama et fac quod vis**!" (Iubeşte şi fă ce vrei). Aceasta este marea eliberare a firii omeneşti de sub robia păcatului: a deveni "robi ai sfințeniei", după cuvântul Apostolului: "Eliberați însă de păcat

v-ați făcut robi îndreptării” (Romani 6,18). Această „înrobire” în sfințenia lui Dumnezeu este marea şi desăvârşita libertate a firii prin împărtăşirea din iubirea lui Dumnezeu. Replica afirmativă la această realitate duhovnicească, în aparență paradoxală, constă în faptul că „**unde este Duhul Domnului acolo este libertate**” (II Corinteni 3,17). Pe măsură ce adâncim viața Duhului devenim tot mai mult liberi față de robia păcatului. Duhul lucrează eliberarea firii, prin împlinirea ei în Dumnezeu ca Binele suprem. Iar în măsura în care adâncim mai mult valorile absolute, cu atât mai mult devenirea noastră axiologică se împlineşte prin deplina libertate a spiritului, care este în sine chipul libertății lui Dumnezeu: „**veți cunoaşte adevărul şi adevărul vă va face liberi**” (Ioan 8, 32).

* * *

VIRTUȚILE EVANGHELICE

VIRTUȚILE EVANGHELICE

Numim „v**irtuți evanghelice**” anumite deprinderi enunțate de Mântuitorul specifice vieții duhovnicești ale fiilor împărăției.

Necunoscute lumii vechi ele constituie marele **novum** pe care Evanghelia lui Hristos îl aduce în lume**,** spre a-i schimba chipul, făcând din oamenii credinței **imitatori ai vieții Domnului**.

Expuse în Predica de pe Munte, aceste virtuți sunt impulsionate de lucrarea Duhului Sfânt, spre a constituii **condiții sau mijloace prin care se face vie lucrarea harului divin ca viață în Hristos**.

Acestea sunt: **smerenia, pocăința, blândețea, dreptatea, milostenia, inima curată, pacea, răbdarea, iertarea și bucuria vieții duhovnicești ca împlinire a împărăției lui Dumnezeu în lume,** fiindcă „împărăția lui Dumnezeu este pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17).

Reprezentând lucrarea Duhului Sfânt în lume, ele sunt **roadele virtuților teologice și raze de lumină a înțelepciunii divine, menite să sfințească viața celor ce se străduiesc să le cultive.**

Fiecare creștin le primește o dată cu virtuțile teologice, ca potențe, prin harul Sfântului Botez. Din nefericire însă mulți nu le cultivă ca viață în Hristos, spre a arăta necontenit lumii fizionomia duhovnicească a omului și să facă vie împărăția lui Dumnezeu, spre rodirea duhului de viață nouă în Hristos, într-o lume secularizată și debusolată.

Pentru importanța lor în viața creștină, ele trebuie incluse și tratate cu importanța ce li se cuvine, descifrându-li-se rostul în ascetica creștină.

1. VIRTUTEA SMERENIEI
– condiție a lucrării harului divin –

De la început se cuvine să precizăm că smerenia reprezintă condiția esențială a lucrării harului divin la desăvârșirea vieții duhovnicești. Pentru acest motiv, părinții filocalici o consideră „mama tuturor virtuților”, sau „atotvirtuoasă”, înțelegând prin aceasta că ea poartă în sine toate celelalte virtuți; asemenea pământului din care cresc și rodesc plantele și florile.

Acesta este aspectul specific creștin al smereniei, marele **novum** pe care îl aduce Evanghelia lui Hristos în lume. Înainte de venirea Mântuitorului după cum vom vedea, smerenia avea cu totul alt înțeles.

1.1. Smerenia în gândirea antică

Atâta timp cât gânditorii antici proclamau că „onoarea este răsplata virtuții" (Cicero), iar bunătatea era privită de multe ori ca o slăbiciune, naivitate, după cum spunea Marțial că „omul bun este totdeauna debutant (în sens de naiv) (Epigrame 12, 51), putem înțelege că cel smerit era considerat omul cu existență inferioară, cel care nu se putea ridica la o situație materială sau spirituală deosebită, sau cei socotiți neînțelepți; sau cei învinşi de viață datorită unui eşec, încât în descurajarea lor nu mai aşteptau nimic de la viață, fiind lipsiți chiar de curajul de a o lua de la început, ci rămâneau la un nivel coborât de existență... Sclavii, de pildă, constituiau o categorie inferioară de la natură (Aristotel), iar dacă unii gânditori antici cu mai mult simț umanitar îi considerau la superlativ „prieteni", veneau cu precizarea: „umili" (Seneca). La fel, cei considerați neînțelepți, erau ținuți la distanță, în umilință, la nivelul cel mai de jos al existenței şi priviți cu dispreț: „urăsc pe cel ignorant şi-l țin la distanță" spunea Horațiu (Ode 3, 1).

Dar, ideea de smerenie era implicată totuşi în recunoaşterea limitelor proprii în sensul că „nu toți le putem face pe toate" (Virgiliu, Bucolica, 8, 63). Modestia era întâlnită şi în educarea tineretului, ca un îndemn adresat mai mult adolescenților de a-şi stăpâni impulsurile firii şi a da ascultare sfaturilor părinților şi celor în vârstă. |n acest sens modestia avea înțelesul de „sfială", „ruşine" (Verecundus, a, um). Astfel, o întâlnim la Plaut: „Adolescentem verecundum esse decet" (Asinaria 5, 1).

Cu totul deosebit era însă înțelesul cuvântului devenit biblic: „humulitas". El avea în lumea antică sensul de: înălțime mică, umilință, sărăcie, descurajare, înjosire, josnicie. Cei vechi spuneau: „Humilitas dicitur ab humo". Cuvântul primea un caracter terestru, pământesc fiind atribuit acelora care nu se puteau ridica la „privirea în sus", ci rămâneau în desconsiderare la nivelul de jos al existenței materiale şi spirituale, fără puteri creatoare de afirmare. Este o situație de rămânere pasivă la forma statică, la ceea ce am putea reda prin peiorativul românesc: „Una cu pământul". La fel, orice formă de jignire morală, care te face să te simți ruşinat, copleşit şi să „priveşti în pământ" era considerată umilință; ca şi formele de descurajare morală, lipsa unei energii eficiente... Umiliți erau conducătorii învinşi în lupte, prizonierii de război şi odată cu ei cetățile şi popoarele învinse, care trebuiau să suporte jugul asupririi, disprețul şi supunerea față de învingători. Corespondentul grecesc derivă de la **ταπεινόω** cu sensul de a coborî, a reduce, a înjosi (Hypocrate), a micşora, a diminua (Platon), a se descuraja (Polybiu din Megalopolis). Din acest cuvânt derivă **ταπεινότης** cu sensul de lipsă de înălțare, condiție josnică, descurajare (Xenophon), înjosirea caracterului, a sentimentelor (Platon). Adjectivul **ταπειυός** se referă şi la condiții de viață umile, josnice, a trăi mizerabil, lipsă de putere.[107]

[107] M.A. Bailly, Dictionnaire Grec–Français, Paris, 1884, p. 1897

Rezultă că smerenia în gândirea antică avea sensul unei umiliri, înjosiri, sub forma unei slăbiciuni de afirmare, atât ca şi condiție materială, cât şi sub aspectul moral al caracterului şi sentimentelor.

1.2. Smerenia ca înălțare duhovnicească în Sfânta Scriptură

Faptul că de patru ori în patru ocazii diferite Mântuitorul a spus că „cel ce se smereşte pe sine se va înălța" (Matei 18, 4; 23, 12; Luca 4, 11; 18, 14), dovedeşte importanța deosebită pe care o acordă El smereniei ca mijlocul optim şi cel mai eficient al înălțării duhovniceşti spre comuniunea cu Părintele ceresc.

Pe de altă parte, virtutea defineşte o putere, o energie de ascensiune neîntreruptă a sufletului spre făptuirea binelui.

Ne întrebăm: poate fi considerată smerenia sau umilința o virtute, adică o înălțare a aspirațiilor duhovniceşti?

Smerenia cunoscută înainte de venirea Mântuitorului, pe plan religios moral apare sub forma umilinței înjositoare față de voința zeilor, sau ca o stare pasivă de resemnare sufocantă, la dispoziția destinului orb. În această situație i se reteza omului orice posibilitate de afirmare, plină de nesiguranță, ceea ce evident constituia o stare de înjosire a vieții.

Sfânta Scriptură ne oferă însă o altă învățătură despre smerenie. Într-adevăr, fiind creatură şi fiind în relație de dependență şi ascultare de Dumnezeu, omul are sentimentul micimii sale. Numai că acest simțământ nu-l înjoseşte, nici nu-i anulează energia înălțării sale. Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, fiind purtătorul sufletului nemuritor care reprezintă viața divină, aflându-se în comuniune de iubire cu Părintele său. El poartă apoi în sine tensiunea, puterea sau dorința de a deveni asemenea Ziditorului. Şi toate acestea fac din sentimentul micimii punctul de înălțare spre afirmarea demnității ca şi coroană a creației şi ca „împreună lucrător" (I Corinteni 3, 9) la desăvârşirea ei, încât pe drept cuvânt putea spune psalmistul: „Micşoratu-l-ai pe dânsul (pe om) cu puțin față de îngeri, cu slavă şi cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui" (Psalmul 8, 5–6).

Dacă prin firea şi natura sa omul poartă în sine puterea înălțării, păcatul care a adus boala firii, destrămând comuniunea de iubire cu Dumnezeu, l-a coborât într-o stare de umilință apăsătoare, în condiția de teamă şi de rugăciune, precum şi în situația de a cere milă Părintelui, fiindcă păcatul odată săvârşit, atrăgea alte păcate, iar acestea, potrivit dreptății, aduceau pedepse. Dumnezeu însă nu l-a părăsit pe om niciodată, ci permanent veghind asupra lui, a trimis la „plinirea vremii" pe Fiul Său într-o covârşitoare smerenie ca să-l salveze. Fiul lui Dumnezeu „s-a deşertat pe Sine luând chip de rob, făcându-se asemenea oamenilor… S-a

smerit făcându-se ascultător până la moarte şi încă moarte pe cruce…" (Filipeni 2, 5–11). De la naştere până la moarte viaţa Fiului lui Dumnezeu întrupat a fost plină de smerenie. El „a sărăcit pentru voi, bogat fiind, ca să vă îmbogăţiţi voi cu sărăcia Lui" (II Corinteni 8, 9). De aceea, pe drept cuvânt, încă de la începutul activităţii Sale se oferă ca pildă de smerenie şi învăţător al ei: „învăţaţi de la Mine că sunt blând şi smerit cu inima" (Matei 11, 29), fericind în acelaşi timp pe cei smeriţi, săraci cu duhul şi oferindu-le împărăţia cerurilor (Matei 5, 3). Învăţând smerenia, Domnul a arătat că „tot ce se smereşte pe sine se va înălţa, iar cel ce se înalţă pe sine, se va smeri" (Luca 18, 14).

Mântuitorul se prezintă pe sine ca învăţător al smereniei (Matei 11, 29). Nu oricum, ci prin fapte. Astfel, spălând picioarele ucenicilor Săi, le oferă mai întâi o lecţie practică pentru a le putea spune apoi: „Pildă v-am dat, precum am făcut eu şi voi la fel să faceţi" (Ioan 13, 15), iar această pildă supremă a smereniei este cea a slujirii vieţii semenului până la jertfirea propriei vieţi. „Căci Fiul Omului nu a venit să I se slujească, ci să slujească El, să-şi dea viaţa preţ de răscumpărare pentru mulţi" (Marcu 10, 45). Prin smerenie Domnul a căutat în activitatea Sa pământească „oaia cea pierdută" (Luca 15, 4–8) şi a salvat pe cei mai de jos oameni, pe cei dezmoşteniţi întâlniţi în calea Sa (Luca 4, 18–19). I-a căutat şi i-a salvat pe drumuri prăfuite, pe mări învolburate, în sinagogi, în templu, în cimitire, în pieţe, în singurătăţi dezolante, în zbuciumul şi destrămarea propriei lor conştiinţe. De aici învăţăm şi noi că smerenia faţă de semeni se manifestă prin fapta „slujirii reciproce" (Galateni 5, 15), „purtând totdeauna slăbiciunile celor neputincioşi şi nouă nu înşine să plăcem; ci fiecare din noi să caute să placă aproapelui pentru zidire" (Romani 15, 1–2). Smerenia ne apropie de slăbiciunile semenului, „având părtăşie la nevoile" lui (Romani 12, 3). Sfântul Apostol Pavel arată că numai în starea de smerenie reuşeşti să înţelegi neputinţele semenului, să te apropii de ele cu mângâierea cu care şi noi am fost mângâiaţi de Dumnezeu (II Corinteni 1, 4).

Aşadar smerenia, ca slujire, urmează în modul cel mai desăvârşit smerenia lui Iisus şi devine o regulă de aur în atitudinile noastre faţă de semeni: „Purtaţi sarcinile unul altuia şi aşa împliniţi legea lui Hristos" (Galateni 6, 2). Ieşind astfel din egoismul propriei vieţi, acordăm cinstirea cuvenită valorii persoanei semenului, după îndemnul Apostolului: „Nimic făcând cu ceartă sau cu mărire deşartă, ci cu smerenie socotind unul pe altul a fi mai de cinste decât el însuşi. Nu căutaţi fiecare ale sale, ci fiecare ale altora" (Filipeni 2, 3–4). „În iubire frăţească unii pe alţii iubiţi-vă, în cinste unii altora daţi-vă întâietate" (Romani 12, 10). Această „luare înainte cu cinstirea", ca expresie a smereniei, aduce totdeauna un duh de pace şi bună înţelegere între oameni, mai ales atunci când este vorba de iertarea semenului. Astfel, poţi acorda iertare mult mai uşor atunci când îţi dai seama de vinovăţia proprie, când faci judecata începând cu tine însuţi, cu propria greşeală: „Nu judecaţi ca să nu fiţi judecaţi… Scoate mai întâi bârna din ochiul tău, ca să vezi să scoţi paiul din ochiul fratelui tău" (Matei 7, 1–5). Astfel smerenia naşte căinţa, iar căinţa aduce răbdarea în necazuri şi toate acestea înalţă spre iubirea faţă de semenii care nu greşesc, sau chiar faţă de cei ce ne duşmănesc.

Din cele arătate reținem că smerenia sau umilința poate avea un înțeles pasiv, atunci când vine din afara noastră, fiind o stare de înjosire a condiției umane. Dar smerenia poate fi şi virtute atunci când este un act liber, când porneşte din sufletul nostru ca o formă activă, adică atunci când ne autosmerim sau când ne smerim de bună voie. Atunci noi tindem necontenit spre desăvârşirea în Dumnezeu după modelul vieții lui Iisus Hristos. Iar această desăvârşire nu are margini, limite. Ea este continuă, neîntreruptă, fiindcă Iisus Hristos ca Dumnezeu şi om reprezintă un model care ne atrage mereu spre desăvârşire, dar în acelaşi timp şi un pisc ce nu poate fi atins niciodată, dar care neîntrerupt ne cheamă spre el, încât pe drept cuvânt s-a spus că desăvârşirea în Dumnezeu înseamnă tocmai conştiința nedesăvârşirii proprii. De aceea, „tot cel ce se smereşte pe sine, se va înălța”.

1.3. Smerenia de bună voie

Ca dascăli şi trăitori autentici ai smerenie ca virtute, asceții creştini au stabilit că smerenia sau umilința poate fi considerată virtute numai ca act liber. Astfel ei vorbesc despre virtutea smereniei ca fiind **de bună voie**. A-ți vedea, adică, starea de păcătoşenie, precum şi vinovăția ce decurge din ea, ca şi neputința proprie de a te ridica, rugând pe Dumnezeu ca să te înalțe prin harul Său, constituie un act liber**,** nesilit şi ne impus de nimeni. Astfel putem spune că smerenia ca **act liber,** şi **ajutorul harului divin constituie virtutea de temelie a vieții duhovniceşti**. **Nu în sensul că smerenia aduce mântuirea. Harul lui Dumnezeu aduce mântuirea. El regenerează viața duhovnicească a omului supus păcatului. Dar smerenia este condiția esențială, sine qua non a lucrării harului divin, şi a înălțării prin har a celor ce de bunăvoie se smeresc în fața lui Dumnezeu**. Făcându-ne să înțelegem aceasta, printr-o imagine deosebit de sugestivă şi plastică, Fericitul Augustin arată că „harul este o ploaie fecundă (roditoare), care se varsă peste înălțimi, dar care se adună în vale. Vârfurile înalte nu o pot reține şi de aceea se usucă; văile însă se umplu şi înveselesc”.[108]

În această nouă mentalitate, smerenia ca act liber de colaborare a firii **cu harul divin constituie un act sinergic, şi în acelaşi timp virtute specific creştină, ce stă la temelia spiritualității creştine, din ea rodind sfințenia**.

Astfel înțeleasă, smerenia ca virtute creştină răstoarnă tabla valorilor morale, ea fiind cu totul altceva decât umilința pasivă. Această stare de smerenie pasivă, de lipsa oricărei puteri de afirmare a demnității proprii era specifică tuturor religiilor păgâne. Spre exemplificare ne vom referi la zeița măsurii numită de greci **Nemesis**. Ea avea misiunea să vegheze ca omul să nu-şi depăşească măsura proprie, şi să-i reteze orice dorință de afirmare a calităților sale.

[108] P.L. 38, 730 C

Ca virtute creştină, smerenia depăşeşte cu totul condiția umană a înjosirii, devenind prin harul lui Dumnezeu condiția înălțării şi a desăvârşirii vieții în Dumnezeu. Altfel spus, smerenia ca virtute primeşte caracterul activ al înălțării, pe când umilința din partea altora rămâne fapt negativ, ca lipsă de afirmare. Acesta sufocă puterile sufleteşti prin complexul de inferioritate.

La baza smereniei ca virtute specific creştină stă „**gândul smerit al lui Hristos**” (Filipeni 2, 5), adică **ταπεινοφροσύνη**. Hristos a părăsit slava cerească şi a îmbrăcat lutul vremelniciei noastre pentru a ne ridica la slava lui Dumnezeu. Aceasta reprezintă o nouă învățătură, o nouă mentalitate. Prin tapeinophrosyne în fața lui Dumnezeu eu îmi recunosc nimicnicia proprie, conştientizez faptul că în fața puterii Lui sunt „praf şi cenuşă…” (Facere 18, 27), precum şi faptul că toți talanții pe care îi posed reprezintă darul lui Dumnezeu, că numai „prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt” (I Corinteni 15, 10)… De aici şi îndemnul apostolic: „smeriți-vă sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca El să vă înalțe la timp cuvenit” (I Petru 5, 7–8). Numai cei ce recunosc că „avem comoara acesta în vase de lut, pentru ca puterea covârşitoare să fie a lui Dumnezeu şi nu de la noi” (II Corinteni 3, 5), au gândul smerit ca temelie a virtuții, a sfințeniei vieții la care ne va ridica harul lui Dumnezeu, întărind slăbiciunile firii noastre. În felul acesta conştientizăm faptul că Dumnezeu prin harul Său ne înalță, nu noi prin puterile noastre slabe. Din contră, cu cât ne vedem mai mult slăbiciunile noastre şi recunoaştem în fața lui Dumnezeu neputințele noastre, cu atât harul lui Dumnezeu ne înalță mai mult spre zările desăvârşirii.

Pentru acest motiv, Apostolul putea spune: „…cu mare plăcere mă voi lăuda mai mult în slăbiciunile mele, ca să se sălăşluiască în mine puterea lui Hristos…Pentru aceea mă bucur în slăbiciuni, în strâmtorări pentru Hristos; căci, când sunt slab atunci sunt tare” (I Corinteni 12, 9-11). Cei care s-au străduit să cultive smerenia ca temelie a vieții duhovniceşti, au mărturisit că pe această cale au fost îndrumați chiar de pedagogia divină, în sensul că Domnul îi lăsa în neputințe, în greutăți, în insuccese pentru ca prin smerenie, văzându-şi slăbiciunile, să râvnească mai mult în a cere ajutorul lui Dumnezeu, şi să înțeleagă că „cel ce se laudă în Domnul să se laude” (II Corinteni 10, 17), că numai prin harul Lui Dumnezeu poate ajunge la desăvârşirea propriilor forțe, şi că tot binele pe care îl realizează se datoreşte lucrării lui Dumnezeu: „Ce ai pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca şi cum nu l-ai fi primit?” (II Corinteni 4, 7). Numai călăuziți de duhul smereniei vom recunoaşte că Dumnezeu este asemenea olarului, iar noi asemenea lutului…Prin lucrarea olarului, lutul poate deveni vas de cinste… De aceea pe bună dreptate îndemna un om înduhovnicit: „lucrați din toate puterile voastre, dar lăsați în seama lui Dumnezeu grija de a izbândi”.[109]

Prin urmare, cultivând smerenia, nouă ni se cere să-i arătăm lui Dumnezeu neputințele noastre, slăbiciunile duhovniceşti care ne apasă, şi harul Lui ne va ridica spre sfințenia vieții.

[109] După T. Spidlik, Spiritualitatea…, vol. I cit., p. 137

Pe bună dreptatea spunea Fericitul Augustin, marele dascăl al smereniei, că „**cu cât săpăm mai adânc temelia smereniei, cu atât ridicăm mai sus edificiul sfințeniei**”.[110] De aici şi concluzia lui Augustin, urmând cuvintelor Domnului: “**humilitas huminem exaltat**”.[111] Smerenia omului este determinată de sfințenia lui Dumnezeu, care fiind Persoană şi care adresându-se omului, îl atrage spre măreție care îi produce o infinită smerenie. Dar aceasta e una cu adevărat conştientă de sine, aşa cum spune Sfântul Simeon Noul Teolog: “Când sufletul este imprimat şi scufundat prin Duhul în adâncurile smereniei lui Hristos, uitând de toată lumea şi de cele din ea şi privindu-se numai pe sine şi ale sale, şi stăruind mult timp în această meditare şi deprinzându-se cu ea, se vede numai pe sine în nimicnicia şi umilința sa şi îi convins că nimeni nu-i atât de nevrednic ca el în toată lumea”.[112]

Dar sfințenia vieții duhovniceşti reprezintă o continuă chemare spre desăvârşire, după cuvintele Mântuitorului: „Fiți desăvârşiți precum şi Tatăl vostru cel din ceruri este desăvârşit” (Matei 5, 48). Atingerea desăvârşirii sau asemănarea cu Dumnezeu nu este posibilă omului, dar reprezintă pentru noi o continuă chemare… Lucrarea desăvârşirii noastre aparține harului divin şi corespunde îndumnezeirii (**θεώσις**). Dar numai în măsura în care ne considerăm nedesăvârşiți în fața lui Dumnezeu, harul lui Dumnezeu ne stă în ajutor, încât putem spune că **desăvârşirea înseamnă tocmai conştiința nedesăvârşirii.** Iar prin aceasta **smerenia este virtutea care dinamizează sufletul, întreținându-i mereu dorința spre desăvârşire**.

1.4. Dificultăți în abordarea smereniei

În practicarea smereniei**,** se vorbeşte şi de adevărate „**capcane ale smereniei”** şi se arată că atunci „când dorim să fim socotiți mai smeriți e cu atât mai rău, **căci în smerenie trebuie să cazi nu să te ridici, trebuie să te faci neobservat, nu remarcat”**.[113] Apoi „păcatul smeritului poate fi şi acela de a zice, sau de a crede, sau a se simți mai smerit decât alți smeriți. **Întrecerea în smerenie e o întrecere între orgolii. Smeritul adevărat este cel care nici nu ştie că este smerit. Smeritul adevărat este anonim, e trecut cu vederea şi nici măcar nu ştie că e trecut cu vederea, şi nu-l preocupă vederea de către alții**”.[114]

---

110 P.L. 37, 141C

111 Migne P.L. 61, 638

112 Traité théologique et éthique, tom II, Cours I, p. 254, Sources Chrétienne, la Pr. Prof. Dr. D Stăniloae, Dogmatica, vol.I, Bucureşti, 1978, p. 257.

113 Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Capcanele smereniei, în TR/ 41-42, 1988, p.1

114 idem, Cum să arbitrăm lupta dintre smerenie şi mândrie, TR, 45-46/1988, p.4

1.5. Smerenie şi modestie

Când ne referim la smerenie ca virtute de temelie a vieţii duhovniceşti se cuvine să o deosebim de **modestie.** Aceasta din urmă are un **caracter laic.** Nu vom spune că suntem modeşti faţă de Dumnezeu, ci smeriţi. Modestia este o virtute omenească, adică o calitate a sufletului omenesc care aspiră spre valoare, spre mai Bine. Prin modestie eu îmi recunosc **limitele proprii şi imperfecţiunea**, **odată cu dorinţa de autodepăşire. Modestia, ca virtute, este acea luciditate a minţii şi putere a voinţei prin care ne corectăm defectele şi ne amplificăm calităţile.** Modestia devine astfel, o energie a dinamismului moral. În acelaşi timp, modestia stă şi la temelia progresului ştiinţific şi profesional, ca un imbold ce te determină să realizezi mai mult sub aspectul calităţii şi eficienţei. La fel şi smerenia stă la temelia progresului duhovnicesc, fiindcă numai cel smerit aduce roadele virtuţii. Cel mândru se consideră plin de sine, îndestulat şi satisfăcut cu tot ceea ce a săvârşit pe plan moral. Un părinte filocalic arată că „dacă într-un copac cresc fructe multe, crengile se pleacă de greutatea lor; însă creanga care nu are fructe se înalţă în aer şi caută drept în sus".[115] Această realitate morală apare la tot pasul: omul care nu aduce roade se laudă cu toate nimicurile, pe când omul de valoare este tăcut, pentru că lasă ca faptele bune să vorbească despre el.

După cum remarcă un psiholog de incontestabilă competenţă "modestia este suprema distincţie a omului de valoare". Profesorul Robinson avea dreptate când spunea că "începutul înţelepciunii e sfârşitul Eului, adică afirmarea sa justă, obiectivă, nu subiectivă şi exagerată. Omul de valoare îşi permite chiar luxul de a se crede mai puţin decât este".[116]

De aici şi concluzia: "mizeria şi măreţia omului, slăbiciunea şi forţa sa de sine şi cunoaşterea sa de sine în Dumnezeu au un singur nume: **Smerenia**.[117] Iar acesta este, după celebra expresie a Sfântului Grigorie de Nissa, "**o pogorâre spre înălţimi**".[118]

2. POCĂINŢA CA VIRTUTE ŞI SFÂNTĂ TAINĂ

2.1. Sentimentul vinovăţiei

Omul este singura fiinţă care se raportează la propria-i viaţă nu numai în present, ci şi în trecut şi în viitor. Când conştiinţa omului îşi analizează faptele trecute, apare în suflet sentimentul de vină. Raportată la ea, apare satisfacţia sau mustrarea. Satisfacţia este bucuria

115 Filocalia, vol. IV, pag 284.
116 Nicolae Mărgineanu, Condiţia umană, cit, p. 108
117 Tomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului creştin, vol. I, p. 118.
118 De vita Moisis, Migne P.G. 44, 416 d

eliberatoare a unei împliniri axiologice, pe când mustrarea este judecata care creează criza morală, sub forma unei tulburătoare nelinişti, determinate de **sentimentul vinovăției**.

Dar reacțiile sufletului omenesc față de sentimentul omenesc de vină sunt total diferite. **Conştiințele adormite şi laxe** trec pe lângă vină cu indiferență. Nu o iau în seamă, nu-i acordă nici o atenție, ca şi cum pentru ei nu ar exista aşa ceva. **Cele scrupuloase şi îndoielnice** îşi asumă în mod exagerat starea de culpabilitate, mergând până la autoinsinuări imaginare, lipsite de un criteriu obiectiv, de o deliberare bine chibzuită, sau de un discernământ lucid. Iar „autoflagelarea" conştiinței aduce stări de tensiune anxioasă, creând derute, scepticism şi chiar deznădejde, când este vorba de adresarea către Dumnezeu.

Există şi **cazuri patologice** de extremă, care se manifestă sub forma pasivității morale, a imbecilității reflexului moral. Unii ca aceştia rămân pasivi la sentimentul de vinovăție şi la implicațiile lui sociale. Pe de altă parte sun paranoicii, care niciodată nu se consideră în culpă. În fierbințeala conştiinței lor ciclopice, ei totdeauna „dețin" adevărul, şi dreptatea este de partea lor, neavând niciodată ce să-şi reproşeze. Toți oamenii din lumea aceasta pot greşi, toți sunt vinovați de pe urma greşelii lor, dar ei, paranoicii şi megalomanii „dețin perfecțiunea", şi astfel orice formă de vinovăție este în afara conştiinței lor. Această viziune deformată a vieții, care totdeauna răstoarnă valorile în favorul lor, pun pe aceşti egocentrici agresivi în conflict cu societatea şi în afara ei. La majoritatea oamenilor instanța conştiinței funcționează obiectiv. Ei dețin spiritul critic da analiză asupra faptelor lor. Iar pentru a depăşi conflictul interior al vinovăției, au puterea de caracter, delicatețea spiritului, sensibilitatea şi bunul simț de a recunoaşte că aşa cum alții greşesc şi ei sunt supuşi greşelii, şi astfel învingând mândria din sufletul lor premerg cu iertarea (cerându-şi scuze), pentru ca relațiile interumane să revină la ordine şi normalitate. Mai mult încă, sufletele cultivate, sincere şi bine intenționate privesc viața înainte, şi prin autocontrol evită chiar săvârşirea faptei ce le-ar reduce disconfortul culpabilității.

Din nefericire, există şi **oameni necinstiți**. Unii ca aceştia evită vinovăția fărădelegii pentru a se putea sustrage din nelinişte ei tulburătoare. Se retrag de sub instanța conştiinței raportată la fapta comisă, iar prin viclenia rațiunii alungă din sufletul lor orice autoritate a normei morale.

2.2. Pocăința în religia şi cultura antică

2.2.1. Permanența pocăinței în viața oamenilor

Pocăința ca stare de conştiință raportată la vinovăția apăsătoare a greşelii, a fost prezentată totdeauna sub foarte multe forme la toate popoarele şi în toate religiile. E vorba de interesul sufletului omenesc pentru mântuire, decompensat de vinovăția păcatului. Aceasta

aduce mustrarea ca nelinişte şi tulburare a sufletului, menţinându-l într-un conflict moral cu sine însuşi. De aici şi atât de variatele forme de dorinţe eliberatoare ale sufletului de a ieşi din labirintul căutărilor zbuciumate şi a redobândi liniştea de care are atâta nevoie. În astfel de situaţii, vinovăţia primeşte şi echivalentul necurăţiei sau impurităţii sufletului, de unde şi zbuciumul conştiinţei întunecate ea însăşi de păcat, de a găsi remediul. Şi astfel metodele de curăţire sau de purificare apar într-o gamă foarte variată, uneori de-a dreptul naive, sau chiar groteşti.

La **iranieni**, de pildă, oamenii erau consideraţi curaţi sau necuraţi după cum sunt stăpâniţi de gânduri, vorbe, fapte bune sau rele. Purificările se făceau prin recitarea rugăciunilor, păzirea învăţăturilor şi a poruncilor morale, **spălarea, postul, jertfe publice, biciuiri**. Se considera că **urina de vacă sau de bou are rol curativ, motiv pentru care se folosea la stropiri, spălări şi chiar băutură**.

La vechile triburi se remarcă **trezirea conştiinţei în urma vinovăţiei păcatului, care arzând sufletul, aducea nevoia de expiere, prin mărturisirea lui**. Iar modurile de expiere erau de multiple forme: prin spălare, ardere, aruncare, loviri şi flagelaţii, scuipare, extragerea sângelui şi mai ales jertfele sau sacrificiile.

Astfel, la **tribul Fan din Africa** penitentul se înfăţişa înaintea vrăjitorului, asistat de popor, care striga: „spuneţi-mi păcatul!”. După fiecare păcat mărturisit vrăjitorul striga: „păcatul să meargă în largul mării!” iar asistenţii repetau: „să meargă în larg!”.

La tribul **Wakulwe din Africa Orientală** fiecare membru al familiei îşi făcea mărturisirea păcatelor ţinând în mâini un **coş în care se aflau aşchii de lemn şi bucăţele de paie**. După mărturisire aruncau cuprinsul coşului spre apus, dorind să arate că după cum soarele apune fără să se întoarcă, aşa şi păcatele să fie îndepărtate pentru totdeauna.

În Gabon se făcea un fel de colibă pe care se aşeza preotul. În colibă, o femeie adulteră îşi mărturiseşte vina. În jur, mulţimea, la fiecare păcat mărturisit, urlă şi bate în tobe. Urmează soţul, la fel. Preotul invocă zeitatea să le ierte păcatele, în vreme ce poporul cântă şi cheamă îndurarea divină. După ceremonie, coliba e tăiată şi ramurile cu care a fost împodobită se rup şi se împrăştie.

Membrii tribului Atkahu din America de Nord, într-o zi cu soare fără nori, **purtau pe ei nişte iarbă asupra căreia îşi treceau păcatele**, **luând soarele de martor**, apoi o aruncau în foc şi cu aceasta purificarea era împlinită.

La tribul Huichol femeile purtau un cordon cu mai multe noduri pe care îşi făceau mărturisirea, apoi îl aruncau în foc.

La tribul Kikuyu din Africa Orientală, penitentul „vărsa păcatul” în faţa confesorului şi după mărturisirea fiecărui păcat scuipă o dată. După spovedanie, confesorul priveşte succesiv spre cele patru puncte cardinale, invocând divinitatea, zice: „Dumnezeule care eşti la dreapta, Dumnezeule care eşti la stânga, iartă-i păcatele” apoi rosteşte

formula: „Te iert de păcatele pe care le cunoşti şi pe care nu le cunoşti”, pe urmă face un gest ca şi când ar smulge din inima penitentului păcatul să-l arunce departe.

La tribul Buciuma din Africa, mărturisirea este urmată de **stoarcerea câtorva stropi de sânge din buric**, **la alții din palmă, care apoi se aruncă spre cer**.

Membrii tribului Sulka din Malaesia aveau credința că **necurăția păcatelor se vede în lumina ochilor**.

La triburile din Guatemala şi Yucatan (America Centrală) **se practica scoaterea sângelui în caz de boli, naşteri grele, sterilitate, despre care se spunea că se datorează păcatului, fiindcă păcatul distruge sănătatea şi fericirea omului.** Iar mărturisirea păcatului era socotită ca cel mai bun şi eficace mijloc de distrugere a lui.

Triburile din Nicaragua aplicau tăieturi în limbă, părțile genitale, şi cu acest sânge se ungea statuia unei divinități din templu, după care se făcea spovedania secretă a păcatelor în fața preotului.

Vechii mexicani mărturiseau păcatele în fața preoților cu prilejul diferitelor sărbători şi ceremonii închinate zeităților lor. Ea este însoțită de **extragerea sângelui din diverse părți ale trupului: din limbă, pleoape, nări, urechi, brațe, degete, pântece, membru viril, picioare**. La alegerea locului de extragere a sângelui hotăra felul şi greutatea păcatului făcut cu gura, cu mâinile, cu picioarele, etc.

Locuitorii vechiului Peru îşi scuipau păcatele într-un buchet de iarbă, care se arunca în curentul apei. Marele sacerdot arunca mai întâi buchetul în foc, apoi cenuşa în apă. **Focul şi apa erau considerate elemente de curățire magică**. Era chiar o listă a păcatelor ce trebuiau mărturisite. Printre acestea, cele referitoare la modul de abordare a divinităților, a respectării sărbătorilor, a preoților, a cinstirii părinților. Apoi: uciderea, avortul, adulterul, lenevia.

În şintoism, pentru mărturisirea păcatelor era dedicată **sărbătoarea marii purificări, Oho-harari**.

În taoism păcatele erau scrise pe o hârtie şi aruncate pe o apă curgătoare. Se făcea şi un jurământ în fața zeilor de a nu le mai săvârşi. Bolnavii, pentru a se vindeca, erau stropiți cu apă vrăjită şi supuşi mărturisirii păcatelor.

În Geanism (sec. VIII–VI î. Hr), călugărul îşi făcea zilnic examenul de conştiință şi păcatul trebuia mărturisit preotului duhovnic (guru), sau în fața unui laic, sau chiar singur întorcându-se spre răsărit sau spre nord, cu o mână pe creştetul capului. Se dădeau şi **canoane** care constau în **post, asceză, exerciții spirituale**, mergând pentru păcate grave chiar la excluderea din ordinul călugăresc. Laicii făceau mărturisiri anuale în **sezonul ploilor** (8 zile în luna august) în temple şi mănăstiri. În ziua a opta se ținea post negru, se făcea mărturisirea generală, iar preoții rosteau rugăciunile rituale, după care urmau iertările reciproce, şi astfel se asigura curăția pe un an.

La brahmanii din Sutre, ucigaşul purta pe stradă craniul victimei. **Femeia adulteră îmbrăca o piele de asin** (considerat animal libidinos), **se hrănea cu carne de** asin şi era purtată pe asin prin oraş. Cine fura, se prezenta în fața regelui, cu părul despletit şi cu o măciucă pe umăr. După fiecare păcat mărturisit, regele îl lovea o dată cu măciuca.

Legea lui Manu (XI, 228–231) prevedea: „Cine a făcut un păcat şi se căieşte de el, e liber de acel păcat; Însă **nu va fi curățit de el, decât numai atunci când se va hotărî să nu-l mai facă**".

La sirieni, mărturisirea păcatelor se făcea prin **lovituri şi flagelații**, **considerându-se că acestea sunt plăcute zeilor**.

Deşi exprimată diferit, naiv şi obscur, vedem la multe din popoarele vechilor civilizații **ideea de vinovăție care apasă asupra conştiinței**, cât şi **nevoia de a se elibera de greşelile comise**. Iar nevoia de exoiere a păcatelor, de îmblânzire a zeilor răzbunători, a curăției sufletului şi trupului de boli se făcea prin rugăciuni, post, abținere de la diferite mâncări, de la legăturile sexuale.[119]

2.2.2. Rolul conştiinței morale în determinarea pocăinței

La greci, personificarea conştiinței care sancționează vinovăția faptei este redată sub forma unor divinități numite **Erinyes** (sau Eriniile, sau Furiile la romani). Aveau înfăţişarea unor femei înfuriate, cu ochii ieşiți din orbite, cu părul despletit şi cu felinare în mână urmărind pe criminal şi producându-le insuportabile tulburări sufleteşti. Victima acțiunilor acestor divinități a fost şi **Oreste**. După ce acesta îşi ucide mama, va fi urmărit de ele ca de nişte câini îndârjiți, tulburându-l până la nebunie, nelăsându-i nici o clipă de linişte...

2.2.3. Pocăința în religiile de misterii şi în religiile romanilor

Purificările aveau în religiile de mistere, un caracter moral structurat pe renunțare şi abstinență, precum şi pe penitență.

Astfel, se apreciază că ascetismul orfic a apărut ca o reacție de dezgust față de viața plină de tot felul de abuzuri şi excese: petreceri, lux, nedreptăți, practicate de nobilimea oraşelor greceşti. În acest caz purificarea consta în renunțare şi abstinență. Orice hrană animală era

119 Ilarion Felea, Pocăința (teză de doctorat), Sibiu, 1939, p. 5–14

interzisă. Ritualul de purificare consta în scufundarea mystului (candidatul la purificare) într-o baie de lapte. Sufletul apoi mergea în iad unde se purifica total prin suferință.[120]

Această trecere de la purificarea trupului, la cea a sufletului se face remarcată şi la alte religii de mistere. Astfel, în cadrul misterelor zeiței **Isis**, riturile de purificare aveau la început un caracter extern, vizând sănătatea fizică, prin abținerea de la mâncăruri de carne şi a băuturii de vin. Cu timpul s-a ajuns la concluzia că la cunoaşterea divinității se poate ajunge numai prin renunțare la plăcerile simțuale. Isis nu va mai favoriza amorurile ilicite,[121] ci devine chiar protectoarea castității, purtând grija fecioarelor care petreceau în curăție morală, după cum arată Xenofon.[122] Apoi, în cadrul misterelor de purificare ale **zeiței Cybele**, pe lângă spălările în apă de râu, supremul act de purificare era **autocastrarea**, prin care se realiza comuniunea desăvârşită cu divinitatea.[123]

Aspectul purificator avea — după cum am arătat mai sus — şi un **caracter penitențial**. Astfel, ca să rămânem tot în cadrul misterelor de purificare ale **zeiței Cybele**, originară din Frigia şi „transferată" la Roma, în luna martie inițiații intrau în templul zeiței şi stăteau acolo 9 zile în pocăință, care avea un caracter material şi spiritual. Aspectul trupesc consta în abținerea de la anumite alimente, precum: pâinea, carnea de porc, de peşte, vin şi chiar de la unele fructe. Sub aspect spiritual purificarea se făcea prin lamentații şi rugăciuni, într-o ambianță marcată de un teribil zgomot de instrumente.[124] În cadrul misterelor zeiței Isis, riturile penitențiale de purificare aveau şi un caracter dur, în sensul că se spărgea apa Tibrului pentru a face baie în fluviu, apoi cu genunchii însângerați înconjurau templul zeiței, pentru ca prin suferință să se obțină expierea păcatelor, arată Juvenal. Dar mai târziu, se va trece, în actul penitențial purificator, de la aspectul trupesc, la cel spiritual, proclamând ca element esențial „**curăția inimii**".[125]

Chiar dacă nu aveau un caracter moral, ci ritualistic, **purificările în religia romanilor** se manifestau prin abluțiuni şi lustrații. Erau întâlnite atât în cultul domestic, cât şi în cel public. Astfel, în cultul domestic săvârşit de pater familias, băieților la 9 zile, iar fetelor la 8 zile li se aplica stropirea cu apă lustrată şi li se dădea numele. (Până atunci băieților li se spunea „pupus", iar fetelor „pupa"). Cu prilejul acestei „dies lustricus" se rosteau rugăciuni de purificare, se aduceau jertfe şi se încheia cu o masă comună.[126]

---

[120] André Boulanger, Orphée. Rapports de l'orphism et du Christianism, Paris ,1925, p. 24–25
[121] Franz Cumont, Les religions orientales dans la paganism romain, Paris,1929, p. 86
[122] Drd. Mihail Popescu, Ideea de purificare în religiile de mistere greco–romane, în rev. Studii Teologice, nr. 3–4/1971, p. 254
[123] Henri Gralliot, Le culte de Cybčle, Mére de dieux a la Rome et dans l'Empir Romain, Paris, 1912, p. 119–129
[124] Idem, ibidem
[125] Franz Cumont, o.c.p. 86
[126] Nicolae Lascu, Cum trăiau romanii, Bucureşti, 1965, p. 280

La fel, şi trupurilor morţilor, fiind considerate necurate, li se aplicau lustraţii. Moştenitorul avea obligaţia să măture casa şi să o curețe, iar la poartă să pună o ramură de brad, pentru ca trecătorii văzând-o, să se ferească a intra în casă. Iar după săvârşirea înmormântării, se spălau pe mâini, îşi stropeau hainele cu apă şi se afumau pentru a se curăţi.[127]

Purificările aveau şi un caracter public. Cenzorul împlinea marile lustrări cincinale pe Câmpul lui Marte, sacrificându-se cu acest prilej un bou, un porc şi o oaie.

2.3. Pocăinţa în Sfânta Scriptură

2.3.1. Pocăinţa în Vechiul Testament

Avem şi în Sfânta Scriptură foarte multe cazuri de căinţă zguduitoare, ca şi de foarte multe moduri sau proceduri de a evada de sub teroarea ei. Mustrarea de conştiinţă apare pentru prima dată în urma fratricidului săvârşit de **Cain**. O dramatică mustrare de conştiinţă o resimte profetul–rege **David**, în urma faptei săvârşite şi a mustrării venită din partea profetului **Natan**. Pocăinţa lui reprezintă însă supapa de siguranţă care îi readuce liniştea şi împăcarea cu Dumnezeu. În Vechiul Testament existau şi **practicile simbolice cu caracter penitenţial**, precum: **ruperea hainelor** (Ioil 2, 13), **îmbrăcarea în sac**, **presărarea capului cu cenuşă şi culcarea în cenuşă** (Iov 42, 6), **baterea pieptului**, **smulgerea părului şi a bărbii** (Esdre 9, 13). Era chiar şi o **zi a împăcării cu Dumnezeu**, când arhiereul mărturisea păcatele poporului pe capul unui ţap, şi îi da drumul în pustie în loc neumblat, ca astfel să dispară şi fărădelegile poporului (Leviticul 16, 21–22).

Mai presus de aceste practici simbolice este **glasul direct şi sentenţios al profeţilor**. Obiectivul predicii lor era de a chema la pocăinţă, asigurându-i pe toţi cei ce au comis fărădelegi că Dumnezeu este bun şi iertător, iar prin întoarcerea de la păcat, vor putea intra în comuniune cu El, obţinând mult dorita izbăvire. „Convertiţi-vă (întoarceţi-vă) către Mine, zice Domnul, şi veţi fi mântuiţi, voi cei ce locuiţi toate ţinuturile cele mai îndepărtate ale pământului” (Isaia 45, 22, vezi şi 44, 22); „Omul cel rău să lase calea lui şi omul cel nedrept vicleniile lui şi să se întoarcă spre Domnul şi spre Dumnezeul nostru cel bogat în iertare, şi atunci se va îndura de el” (Isaia 55, 7).

[127] Irineu Mihălcescu, o.c.p. 238

2.3.2. Pocăința în Noul Testament

Paginile Noului Testament se deschid cu predica Sfântului Ioan Botezătorul, având ca temă **pocăința**. Cuvintele lui erau neconvenționale şi se adresau deopotrivă credincioşilor, reprezentanților religioşi ai timpului, necruțând nici chiar familia regală.

Tema predicii Mântuitorului era împărăția lui Dumnezeu. Ea nu putea fi însă primită ca o realitate vie în sufletele oamenilor, decât dacă acestea sunt curățite de păcat. **Pocăința este tocmai întoarcerea vieții de la păcat la Dumnezeu, la împlinirea voii Sale**, de aceea ne spun Evangheliile că Mântuitorul a început să învețe zicând: „**pocăiți-vă că iată s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu**" (Matei 4, 17).

Întreaga activitate a Domnului a avut ca obiectiv să „caute şi să mântuiască pe cel pierdut" (Luca 19, 10), printr-un act de pocăință din partea lor, pe măsură să facă dovada că acceptă mesajul divin ce le este adresat.

Atât prin pilde, cât şi prin întâmplări reale, Evanghelia împărăției a schimbat viața oamenilor, făcând din vameşi apostoli, iar din păcătoşi sfinți.

Chiar la sfârşitul activității pământeşti a Mântuitorului ne sunt prezentate trei cazuri de ridicare la viață prin pocăință. E cazul lui Zacheu, care după ca a devenit prin pocăință fiu al împărăției, schimbându-şi mentalitatea, a devenit de-a dreptul alt om. Schimbându-şi şi comportamentul, din egoistul şi lacomul de altădată, renaşte sufletul generos gata să-şi răscumpere fărădelegile săvârşite, oferind de patru ori mai mult decât a luat pe cale necinstită.

Este apoi cazul Sfântului Apostol Petru, care se lepădase de Învățătorul, dar în urma căinței lui, în urma lacrimilor lui de regret, a fost restabilit în apostolie.

Din nefericire şi Iuda s-a căit de mârşava-i faptă. Căința lui a fost atât de puternică încât căzând în deznădejde, nu i-a mai rămas nici un argument şi nici o picătură de putere, ca să-şi poată regăsi iertarea salvatoare.

2.4. Etapele pocăinței

Vom determina etapele pocăinței, urmărind pilda fiului risipitor.

1. Elementul moral determinant, „punctul forte" care pune acțiunea în desfăşurare este **conştientizarea faptei**, sau **venirea în sine**. Aceasta trezeşte conştiința din starea de amorțire în păcat. Când şi-a venit în sine, fiului risipitor i s-au deschis ochii. Până atunci a fost orb sufleteşte. S-a complăcut acceptând o situație în fond insuportabilă. Această venire de sine a făcut să apară în suflet mustrarea, părerea de rău, regretul că ă ajuns în această situație deplorabilă. Această **căință sau regret** este **μεταμέλεια**, adică forma apăsătoare a

vinovăției, care conştientizează criza şi reflexia, sau discernământul unei analize lucide a situației, precum şi căutarea posibilităților de a o depăşi. Conştiința lucidă a vinovăției caută totdeauna luminişul salvator.

2. De aici se naşte marea părăsire şi marea reîntoarcere, marea revenire. Se caută şansa salvatoare prin schimbarea drumului. Aceasta este **επιστροφή – convertirea**. E o hotărâre fermă irevocabilă, pe care la fine cel pierdut o identifică printr-un act eroic: „Scula-mă-voi şi mă voi duce la tatăl meu!”. Aceasta este marea înviere la viața cea nouă, prin ridicarea din mormântul tenebros al păcatului. La fel Zacheu, la fel femeia samarineană de la fântâna lui Iacob, la fel Saul din Tars... Iar după această „întoarcere”, schimbare de poziție sau de drum, apare mărturisirea: **εξομολογήσις**, ca o supapă de siguranță prin care se elimină tensiunea clocotitoare a sufletului. Mărturisirea este expresia smereniei, a încrederii şi iubirii. Iată mărturisirea fiului risipitor întors la casa părintească: „...şi voi zice: tată, am greşit la cer şi înaintea ta!...”. Mărturisirea poate fi şi un entuziasm plin de bucuria împlinirii, cum a fost cazul la Zacheu sau la femeia samarineancă.

Faza finală este **επιτιμία**, ca mustrare, ca recunoaştere a vinovăției, şi a acceptării de bunăvoie a pedepsei pentru restabilirea dreptății. „Nu sunt vrednic să mă numesc fiul tău, primeşte-mă ca pe unul din argații tăi!”. Aici apare pocăința ca **act de penitență** (de la poenam + tendere), ca pedeapsă, ca sancțiune pentru păcatul săvârşit. S-a spus pe bună dreptate că păcatul se iartă, dar nu rămâne nepedepsit... Şi aceasta nu numai pentru triumful dreptății, ci ca un leac educativ, menit să creeze şi să susțină noile deprinderi pe care te-ai hotărât să le urmezi cu bucurie sfântă. Zacheu va făgădui că va da împătrit înapoi celor pe care altă dată i-a nedreptățit. Epitimia este un exercițiu ascetic ce aduce însănătoşirea duhovnicească celui ce s-a hotărât să devină fiul împărăției lui Hristos.[128]

2.5. Metanoia ca înnoire duhovnicească

Cuvântul defineşte ideea de schimbare, de transformare a minții, a modului de a gândi şi respectiv a acțiunilor faptelor care îi urmează. Concret vorbind, după ca Zacheu s-a întâlnit cu Mântuitorul şi-a schimbat modul de a gândi. Până acum gândea egoist şi cu lăcomie, adunându-şi bunuri pe cale necinstită. După ce mântuitorul a intrat în casa sa, în mintea şi sufletul lui s-a produs o schimbare, o transformare. El a gândit acum ca şi Domnul, în sensul că „mai bine este a da decât a lua” (Fapte 20, 35), şi sufletul i-a devenit generos, iar faptele pe măsura gândului. El făgăduieşte solemn că împătrit va restitui acelora pe care i-a nedreptățit... Sfântul Apostol Pavel, după ce s-a întâlnit cu Hristos pe drumul Damascului, din pulberea

[128] E. Amann, Peniténce, in Dictionnaire de la Theologie Catholique, Paris, 1933, t. 12, col. 723; P. Galtier, De poeminentia tractus dogmatica–historicus, Paris, 1931, p. 3–4

pământului, s-a ridicat un om nou: din prigonitorul de altădată devine cel mai mare misionar al Evangheliei lui Hristos în lume.

De aici vedem că metanoia ca virtute definitorie a pocăinței are un caracter sinergic ca împreună lucrare a harului divin şi voința omului. Inițiativa o are harul lui Dumnezeu. Mântuitorul spune: „Astăzi trebuie să fiu în casa lui Zacheu". La rândul său, Zacheu dorea şi el să-l vadă pe Iisus, şi astfel îl primeşte cu bucurie în casa sa... Cel ce acceptă pe Hristos în viața sa îşi va schimba mentalitatea. El se va împărtăşi de Duhul lui Hristos (Romani 8, 9), devenind „mort față de păcat" (Romani 8, 10) şi dobândind fizionomia duhovnicească a lui Hristos va deveni o făptură nouă: „Deci dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi" (II Corinteni 5, 17).

Altfel spus, **metanoia ca virtute a pocăinței are un caracter sinergic de trecere de la viața de păcat, la viața de har.**

Ca orice naştere (renaştere) metanoia poate fi dureroasă. De aceea, încă din epoca primară ea era numită **martiriul verde**. **Martiriul roşu era martiriul sângelui, martiriul alb este al castității, iar cel verde al regenerării duhovniceşti, a primirii unei vieți noi, asemenea înverzirii naturii în anotimpul primăverii. Asemenea martiriului roşu şi a celui alb, şi martiriul verde este străbătut de bucuria unei vieți noi, a unei regenerări ce dă viață spre rodire**. Nu e viața ce merge spre moarte, ci viața ce merge spre „mai multă viață" (Ioan 10, 10), spre plinătate şi desăvârşire. De aceea toți cei ce au primit martiriul s-au bucurat, fiindcă harul lui Dumnezeu înseamnă bucurie plenară. E viața roditoare, fiindcă e rod al Duhului de viață făcătorul.

„Viața noastră în Hristos, spune cunoscutul patrolog **G. Florovsky**, începe prin a ne pocăi datorită credinței... Nici un om nu poate primi evanghelia până nu se pocăieşte, adică până ce nu-şi schimbă mintea. Căci în limbajul evanghelic „**metanoia**" nu înseamnă pur şi simplu o recunoaştere a păcatului şi căința pentru el, ci în mod precis o „**schimbare a minții**", o profundă schimbare a atitudinii mentale şi emoționale a omului, o reînviere integrală a sinei omului, o reînnoire ce începe cu renunțarea la sine şi se împlineşte şi este pecetluită cu Duhul".[129]

După cum remarcă atât de pătrunzător **Nicolae Steinhardt**, „nu vindecarea slăbănogilor, muților, surzilor, leproşilor, orbilor, muribunzilor, nu înmulțirea pâinilor, umblarea pe mare, tămăduirea demonizaților, şi nici chiar învierea morților. Minunea cea mai mare şi fără seamăn aceasta este: prefacerea totală a omului, săvârşită atât în vremea în care a trăit El pe pământ, cât şi după înălțarea Sa la cer, de-a lungul veacurilor, prin şirul practic infinit de mucenici, sfinți, convertiți, transfigurați. Este metanoia pe care am numit-o totala dezintegrare a omului păcătos şi imediata lui metamorfozare în subiect de jertfă. Iată cea mai uluitoare minune a Domnului, neîntrecută, care pe toate celelalte le lasă în urmă şi le pune în umbră oricât de

[129] Duhul pierdut al Scripturii, Arad, Ioan I. Ică, în rev. Mitropolia Ardealului, nr. 3 / 1986, p. 20

cutremurătoare ar fi şi ele. Dar metanoia pentru cine ştie ce este viața şi cunoaşte firea omenească, se arată cu totul mult deasupra frângerii legilor naturale de către Mântuitorul. Căci legile naturii sunt deterministe, cauzale şi pasive, şi se supun Făcătorului lor, pe când ființa înzestrată cu darul gândirii şi conştiinței libere, pentru a-i determina schimbarea, divinitatea însăşi are de înfruntat dreptul de liberă alegere dăruit omului. De data aceasta ea nu porunceşte scurt, ci numai acționează pe calea harului îndrumător".[130]

Metanoia este astfel o realitate duhovnicească pozitivă şi afirmativă. Cei care s-au lepădat de păcat, trăiesc mângăierea pe care o aduce sufletului bucuria mântuirii lui Hristos în Duhul Sfânt: „Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia."

În concluzie, metanoia ca virtute creştină înseamnă o schimbare, transformare a minții, a modului de a gândi, de a aborda viața; înseamnă un comportament nou, pe măsura vieții celei noi pe care ne-o inspiră harul Duhului Sfânt, care face din viața noastră păcătoasă de altă dată, strălucirea vieții lui Hristos.

2.6. Pocăința ca Sfântă Taină

Ştiind că atât timp cât omul va fi supus păcatului, va fi urmărit şi de cădere; deoarece „nu este om care să fie viu şi să nu greşească"; că „păcatul meu este pururea înaintea mea." Mântuitorul ne-a lăsat şi Taina Pocăinței, ca o posibilitate continuă de a reveni la starea de har. Pentru acest motiv a dat Sfinților Apostoli, şi prin ei ierarhiei bisericeşti, adică episcopilor şi preoților, puterea de a lega şi dezlega" păcatele oamenilor.

Taina Pocăinței are trei faze importante:

1. Mărturisirea păcatelor

Temeiul mărturisirii păcatelor stă în atenționarea apostolică adresată tuturor celor ce se vor împărtăşi cu Trupul şi Sângele Domnului: „oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de trupul şi sângele Domnului. Să se cerceteze însă omul pe sine, şi aşa să mănânce din pâine şi să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, îşi mănâncă şi îşi bea osândă, nesocotind trupul Domnului. Pentru aceasta sunt între voi mulți neputincioşi şi bolnavi şi mulți au murit. Căci de ne-am fi judecat noi singuri, nu am mai fi judecați; dar fiind judecați de Domnul, suntem pedepsiți" (I Corinteni 11, 27–32).

De aici reiese clar că înainte de împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Domnului, fiecare trebuie să-şi facă examenul de conştiință. Dar întrucât suntem de multe ori foarte subiectivi se cuvine ca cercetarea conştiinței să fie făcută de preotul duhovnic, care va şi aprecia vrednicia sau nevrednicia noastră, şi prin care Dumnezeu ne acordă iertarea păcatelor. Datorită

[130] Nicolae Steinhardt, Dăruind vei dobândi, Cluj – Napoca, 1994, p. 55

importanței mărturisirii păcatelor, Taina Pocăinței se mai numeşte şi **Mărturisire** sau **Spovedanie**.

2. Cea de a doua fază a acestei Sfinte Taine o constituie **rugăciunea de iertare sau de dezlegare a păcatelor** rostită de preotul duhovnic.

3. Cea de a treia fază este **canonul** sau **epitimia**, ca o mustrare spre îndreptare, ca un exercițiu menit să ne întărească în viața de har şi în cultivarea virtuților. Canonul îl dă preotul duhovnic ca să ne fie asemenea unui medicament potrivit stării de boală duhovnicească ce trebuie vindecată.

2.7. Penthosul

În spiritualitatea creştină, plânsul are o semnificație deosebită atunci când este redat sub numele de **πένθος**. Acesta primeşte o semnificație cu totul deosebită, constituind o **harismă**, sau un dar de la Dumnezeu, cunoscut sub numele de „**zdrobirea inimii**". Aceasta aduce căința, apoi mângâierea ce culminează în negrăita bucurie duhovnicească, şi se concretizează în „**darul lacrimilor**".

Penthosul cunoscut în spiritualitatea creştină sub formă de „**zdrobire a inimii**", devine la creştinii de limbă sisiană numele monahilor, numiți „**πενθούντες**" (cei ce plâng). Haina monahilor era **haina pocăinței**, **a doliului**. Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „**penthos" în general e o dispoziție tristă a sufletului pricinuită de lipsa unui lucru dorit**.[131] Ori, pentru un creştin lucrul dorit este **mântuirea**. Penthosul indică „zdrobirea inimii" pentru păcatul săvârşit, fiindcă prin acesta ne pierdem mântuirea. Penthosul este deci întristarea după mântuirea pierdută de către sine sau de către alții. De aceea, asceții vor privi ca lipsit de rațiune doliul (plânsul) după părinți sau prieteni ori după un accident oarecare.[132] Un părinte filocalic spune: „Nu trebuie nicidecum să ne întristăm pentru vreun lucru al acestei lumi, ci numai şi numai pentru păcat".[133]

Sfântul Apostol Pavel se referă la două feluri de întristări: una spre viață, alta spre moarte. **„Întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință spre mântuire, fără părere de rău; iar întristarea lumii aduce moarte**" (II Corinteni 7, 10). Întristarea lumii este provenită din păcat, iar păcatul înseamnă un eşec existențial. El aduce în suflet întristare şi deznădejde, sufocându-i dinamismul orientat spre împlinire. Există şi lacrimi de pocăință venite din partea lui Dumnezeu. Acestea sunt spre mântuire.

Sfinții Părinți au arătat că darul lacrimilor este în primul rând expresia căinței care umileşte sufletul în fața lui Dumnezeu şi devine virtute. „Dacă toți suntem păcătoşi şi nimenea

131 PS 44, 1224a; PSB, 29, p.348
132 T. Spidlik, Spiritualitatea, vol.I, p.236
133 Filocalia, vol XI, p.612

nu este deasupra ispitelor, nici una din virtuți nu e mai înaltă decât pocăința", remarcă Sfântul Isaac Sirul. Lucrul ei nu se poate săvârşi niciodată. Căci ea li se potriveşte tuturor păcătoşilor şi drepților totdeauna dacă vrem să dobândim mântuirea. Nu este nici un termen al desăvârşirii ei, pentru că desăvârşirea chiar a celor desăvârşiți este nedesăvârşire.[134]

Căința este asemenea corabiei care trece sufletul peste marea furtunoasă a patimilor, conducându-l spre limanul dumnezeiesc.[135] Sfântul Simeon Noul Teolog arată că în momentul în care sufletul se priveşte ca într-o oglindă şi se umileşte în urma conştientizării faptelor sale rele, întreaga sa ființă simte o profundă zguduire, iar când „zdrobirea inimii" atinge punctul maxim, din ochi vor curge lacrimile pocăinței.[136] Lacrimile acestea spune Sfântul **loan Scărarul**, „sunt dovada că pocăința a biruit învârtoşarea sufletului, provocată de păcătuirea îndelungată. Ele duc cu pocăința tina muiată, după ce a curățit-o de pe geamul sufletului, deschizându-i iar perspectiva spre Dumnezeu şi spre semeni şi scoțându-l dintre zidurile de păcat şi pământ ale egoismului. Ele se ivesc după ce pocăința a reuşit să străpungă inima – plânsul (penthosul) fiind **acul de aur** care desface sufletul de toată alipirea şi înlănțuirea – făcând-o (inima) simțitoare şi din nou moale, după ce patimile, asemenea îmbinării cimentului, o învârtoşaseră... Lacrimile spală ochii şi îi fac frumoşi, pentru că spală inima şi o fac frumoasă".[137] S-a mai spus apoi că „precum focul mistuie paiele, tot astfel şi lacrimile curate consumă toată întinăciunea văzută şi nevăzută".[138] Aprofundând rolul purificator şi de viață spirituală înnoitor al lacrimilor, **Sfinții Părinți îi atribuie efectul Botezului numindu-l un al doilea Botez**. „**Dându-şi seama de păcatul săvârşit prin lepădarea de Învățătorul său, Petru s-a căit şi a început să plângă şi nu numai că a plâns, spune Sfântul loan Gură de Aur, dar a plâns amar, făcând un al doilea botez cu lacrimile din ochi şi fiindcă a plâns amar, şi-a şters păcatul.**[139] De aici şi îndemnul lui **Evagrie** din Pont: „Mai întâi roagă-te pentru dobândirea lacrimilor, ca prin plâns să **înmoi sălbăticia ce se află în sufletul tău**; şi după ce vei fi mărturisit astfel împotriva ta fărădelegile tale înaintea Domnului, să primeşti iertarea de la el".[140]

Lacrimile aparținând sufletului omenesc sunt în funcție de sensibilitatea şi individualitatea fiecăruia, adică de starea de emotivitate şi temperament; de aceea penthosul trebuie socotit totdeauna un **dar de la Dumnezeu**, şi nu un mijloc de înălțare proprie, adică de mândrie. „Dacă verşi izvoare de lacrimi în rugăciunea ta, spune acelaşi Evagrie, să nu te înalți pe tine ca şi cum ai fi mai presus de alții. Căci rugăciunea ta a primit ajutor ca să poți răscumpăra cu

---

134 Cuvântul LV despre patimi Filocalia, vol.X (trad. D. Stăniloaie) Bucureşti, 1981, p.277
135 Sfântul Sirul, Cuvântul LXXII care cuprinde probleme folositoare, pline de înțelepciunea Duhului, Filocalia, vol.X, p.364
136 Cuvântarea XXXII, P.G. 120, 489 BC
137 Pr. Prof. dr. D. Stăniloaie, Curs de ascetică şi mistică, Bucureşti,1947, p.88
138 Sfântul Ioan Scărarul, Scara VII, P.G. 88, 808B
139 Mitropolit Nicolae Corneanu, Patristica Mirabilia, 1984, p.201
140 Cuvântul despre rugăciune, 5, Filocalia, I, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1946, p. 76

dragă inimă păcatele tale...”.[141] Sfântul Ioan Scărarul recomandă în acest sens: „Nu te încrede în bogăția lacrimilor tale, până ce nu ai fost cu desăvârşire purificat, după cum să nu te pronunți asupra calității unui vin pe când este încă închis în teasc”.[142]

Rugăciunea vameşului: „Doamne miluieşte-mă pe mine păcătosul”, va însoți totdeauna pe cei drepți până la poarta împărăției veşnice a lui Dumnezeu, fiindcă pe drumul mântuirii omul trebuie să fie mereu „**între teamă şi speranță**”, cum spunea părintele Ambrozie de la mănăstirea Optina. Sfântul Isaac Sirul a redat aceeaşi idee într-un mod foarte pătrunzător: „**Căința** — spune el — **este cutremurul sufletului porților paradisului**”.[143]

Penthosul nu rămâne însă nerăsplătit din partea lui Dumnezeu. Harul ca răsplată aduce totdeauna **mângâierea**, ca o înălțare a sufletului spre lumina plină de bucuria cea tainică a cerului: „Durerea profundă pentru păcatele săvârşite a fost răsplătită cu **mângâierea**; puritatea inimii a primit iluminarea cerului. Această iluminare este o lucrare negrăită (adică o energie inefabilă), ceva ce rațiunea percepe, dar nu înțelege, ceva ce se vede de către ochiul sufletului lui, nu însă de către cel al trupului”.[144]

Penthosul se referă apoi şi la soarta celorlalți, atunci când aceştia merg spre pierzanie: „Trebuie să plângem cu cei ce plâng...” De la iubirea față de aproapele se trece fără îndoială la iubirea de Dumnezeu... Iar misticii, precum Sfântul Simeon Noul Teolog vor arăta că tocmai iubirea de Dumnezeu îl face să verse nenumărate lacrimi...

Privind **efectele penthosului**, după cum arată şi conținutul Fericirii, el va aduce mângâierea. Sfântul Ioan Hrisostom arată că o singură lacrimă stinge mulțimea greşelilor şi spală întinăciunea păcatului.[145] Curățiți de patimile lor cei ce plâng se bucură de o pace adevărată. Doliul lor va echivala cu mângâierea, devenind **χαροποιόν πένθος** = **plâns făcător de bucurie.**[146]

Pe de altă parte, darul lacrimilor devenind virtutea pocăinței, vor trece într-o nouă fază, cea a harismei **bucuriei de negrăit**. Aceasta se realizează printr-o firească trecere de la **apathia** la **contemplare**, adică de la purificare, ca lipsă a patimilor, la „vederea sufletului”, ce duce la curgerea lacrimilor de bucurie divină: „La început omul nu ajunge în întregime la acest dar al lacrimilor, fiindcă se întâmplă ca odată să-i vină, pe când alteori să-i lipsească; dar pe urmă i se dă plânsul necontenit, iar din plânsul necontenit sufletul primeşte **pacea gândurilor**. Din pacea gândurilor se înalță spre **puritatea minții**. Prin puritatea minții se ajunge la vederea tainelor lui Dumnezeu...”[147]

---

141 Idem, p.76–77
142 o.c., 808 D
143 Mitropolit Nicolae Corneanu, o.p. cit., p. 205
144 Ioan Scărarul, Scara VII, P.G.88, 813D
145 De poenitentia 7, 5, P. G. 49, 334
146 Sfântul Ioan Scărarul, Scara VII, P.G. 88, 801 C, Filocalia vol. 9, p.164
147 Idem, Cuvântul IX despre rânduiala vieții călugăreşti, P.G. 88, 848A

Părinții arată că aceste daruri ale bucuriei lacrimilor reprezintă o **harismă** a Duhului Sfânt, şi sunt ca **roua cerului**, care caută terenul potrivit peste care să se reverse. Iar acest teren este inima curată, sufletul purificat de patimi, pregătit anume pentru aceasta prin viața în Hristos. „Nu mulți sunt cei care au harisma lacrimilor — spune Sfântul Atanasie cel Mare — ci numai cei ce nu se îngrijesc de trup, cei care au refuzat să ştie că ar mai exista lumea, cei care şi-au mortificat mădularele; unora ca acestora, care sunt deasupra pământului li s-a dat darul lacrimilor.[148]

Părinții filocalici au arătat că „plinătatea rugăciunii stă în harul lacrimilor".[149] „Omul aflat în rugăciune, aprinzându-se de dorința bunătăților cereşti, îndată sloboade din ochi rodul rugăciunii şi lacrimile încep să-i curgă sub lucrarea de lumină făcătoare a Duhului. Gustul acestora este atât de dulce, încât cel ce s-a făcut părtaş de ele uită uneori şi de hrana trupească. Acesta este rodul rugăciunii care răsare în sufletele celor ce se roagă, din calitatea rugăciunii".[150]

Harisma **lacrimilor este îmbinată armonic cu rugăciunea**, şi psalmodierea.[151] Despre modul cum se realizează această tainică harismă a lacrimilor, ne explică Diodoh al Foticeei: „Când sufletul e plin de belşugul roadelor sale fireşti, îşi face cu glas mai mare şi cântarea de psalmi şi vrea să se roage mai mult cu vocea. Dar când se află sub lucrarea Duhului Sfânt, cântă şi se roagă întru toată destinderea şi dulceața, numai cu inima. Stării de suflet celei dintâi îi urmează o bucurie amestecată cu închipuiri, iar celei din urmă, lacrimi duhovniceşti şi după aceea o mulțumire iubitoare de linişte. Căci pomenirea rămânând fierbinte din pricina glasului domol, face inima să izvorască anumite cugetări înlăcrimate şi blânde. Atunci se pot vedea cum se seamănă semințele rugăciunii, cu lacrimi în pământul inimii, în nădejdea secerişului ce va urma...[152]

Mobilul prin care se dobândeşte darul lacrimilor nu mai este **umilința** ca în cazul „zdrobirii de inimă" ci **dragostea față de Dumnezeu**: „...la amintirea dragostei de Dumnezeu, inima se aprinde cu repeziciune de dragostea Sa şi ochii varsă lacrimi din belşug... Cel ce trăieşte în adâncul dragostei de Dumnezeu, lacrimile nu-i seacă niciodată..." Nici nu ar fi putut fi altcum, pentru că „dragostea de Dumnezeu prin firea ei e un **foc nestins**, şi cine e plin de ea, are sufletul lui întreg cuprins de acest foc. Atunci, inima în care s-a sălăşluit această dragoste nici nu poate să o cuprindă şi nici să o poarte, ci o schimbare extraordinară se petrece în ea. Dar iată semnele văzute ale acestei dragoste: „...frica şi ruşinea îl părăsesc, iar credinciosul până a ieşi din sine moartea cea mai cruntă îl bucură; şi duhul lui caută neîncetat spre cer. De o astfel de „**beție duhovnicească**" erau cuprinşi apostolii şi ucenicii".[153] „Cel ce s-a îmbrăcat

148 Despre fericire XVII, P.G. 28, 272C
149 Sfântul Isaac Sirul, Cuvântul XXXIV, Filocalia, vol. X, p.186
150 Filocalia, vol. VI p. 275
151 Nichita Stetatos, Viața şi petrecerea Sf. Simeon, XXVI (ed. J. Hausserr-G. Horn, p.34–37
152 Cuvântul ascetic despre viața morală, 73, Filocalia, vol. I p. 367
153 Isaac Sirul, Cuvântul LXXIII, Filocalia, vol. X, p. 375

pe sine cu fericitul şi de bucurie dătătorul plâns ca şi cu admirabilă manta de nuntă, acesta a cunoscut care este **„râsul duhovnicesc al sufletului**”, spune Ioan Scărarul.[586] La aceste lacrimi de iubire şi de bucurie vor ajunge, după Ioan Scărarul numai după ce a pus piciorul pe ultima treaptă a Scării sale...

Există însă şi o altă formă de manifestare a penthosului. „În ce priveşte lacrimile omului duhovnicesc – spune un trăitor filocalic – iată gândurile care îl pricinuiesc: uimirea în fața măreției lui Dumnezeu, mirarea înaintea adâncimii înțelepciunii Sale şi altele asemănătoare... De altfel, acest plâns nu vine din **mişcarea unei întristării, ci dintr-o bucurie intensă.**[587] Astfel, Sfântul Atanasie ne arată că „fața Sfântului Antonie cel Mare avea un har uimitor... niciodată nu se tulbura, atât de paşnic era sufletul său”.[588] „O față spălată de lacrimi — zice Sfântul Efrem Sirul — are o frumusețe nepieritoare”.[589]

3. BLÂNDEȚEA
– virtute a seninătății duhovniceşti –

Dat fiind faptul că, pentru a asigura rugăciunea curată, spiritul omenesc trebuie să fie eliberat de orice tensiune, asceții creştini au acordat o atenție deosebită blândeții, ca virtute menită să imite viața duhovnicească a Domnului, spre a alunga din suflet **mânia şi răzbunarea**, asigurând astfel seninătatea sufletului, ca o dispoziție de a intra cât mai adânc în comuniune cu Dumnezeu printr-o viață curată.

Mântuitorul fericeşte pe cei blânzi cu cuvintele psalmistului: „Cei blânzi vor moşteni pământul şi se vor desfăta de mulțimea păcii” (Psalmul 36, 11).

Cuvântul „blândețe” are un înțeles foarte larg şi diversificat. În general, el exprimă ideea de **seninătate a sufletului**, adică de linişte, calm, simplitate, îngăduință, bunăvoință, lipsa de mânie, de ură, de supărare, de răzbunare.

Noțiunea are apoi o sferă foarte variată de aplicare în lumea înconjurătoare. Se foloseşte, de pildă, pentru indicarea **însuşirii animalelor** care nu se sperie sau care nu fac rău (îmblânzite), ca şi a **fenomenelor naturale** de climă liniştită, domoală, potolită, caldă, fără furtuni, îngheţuri sau calamități naturale. Blândețea se referă şi la **relief**, spunându-se bunăoară că o pantă este blândă, adică lipsită de pericol, spre a fi deosebită de panta abruptă, care este periculoasă. La fel si **apele** pot fi domoale, față de cele agitate şi învolburate. Blândețea a fost exprimată în

[586] o.c. col. 809 A
[587] I. Hausserr, Jean Solitaire, Dialogue sur l'âme et les passions des homes, Roma, 1939, p. 40
[588] Vita Antoni, 66, P.G. 26, 940 (PSB 16, 221)
[589] Tomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului creştin, Manual sintetic, p. 236

diferite imagini. Astfel, a fost înțeleasă asemenea **uleiului** care se ridică la suprafața apei clocotite pentru a-i opri tulburarea. Este asemenea **stâncii** care rămâne neclintită la izbirea valurilor mâniei şi temerii. Ea reprezintă liniştea sufletului, asemenea **cerului** senin lipsit de nori, sau a **izvorului cristalin** de munte lipsit de învolburarea prafului şi a gunoaielor…

Sfântul Ioan Scărarul defineşte blândețea ca o „**dispoziție neschimbătoare a minții prin care ea rămâne mereu aceeaşi, fie în cinstiri, fie în necinstiri**. Blândețea constă în a rămâne netulburat față de ocările pe care le îndreaptă aproapele împotriva noastră şi în a face sincere rugăciuni pentru dânsul. **Blândețea este starea deasupra mâniei**, de care, lovindu-se, se sfarmă toate valurile fără ca ea să poată fi clintită din loc…Blândețea este **dăruitoare a bucuriei, imitare a Lui Hristos**… Domnul tronează în inima celor blânzi, fiindcă sufletul tulburat este scaun al diavolului. „Blânzii vor moşteni pământul" (Matei 5, 4). **Sufletul blând este tronul simplității, mintea mânioasă este născătoare de răutăți**.[154]

Atât de mult a apreciat Mântuitorul blândețea ca seninătate a sufletului încât se oferă pe sine ca model de blândețe, zicând: „Învățați de la mine că sunt blând şi smerit cu inima, şi veți avea odihnă sufletelor voastre" (Matei 11, 29). Când ne adresează acest îndemn, Mântuitorul nu se oferă ca un model rece şi distant față de viața noastră. N**oi vom obține adevărata odihnă a sufletelor noastre prin blândețe, împărtăşindu-ne de duhul blândeții lui Hristos. Numai dacă Hristos este prezent în viața noastră blândețea rămâne dominantă, deplină şi statornică**. Tocmai de aici rezultă caracterul de virtute creştină a blândeții.

Prin urmare, blândețea este starea de seninătate a sufletului care alungă mânia şi potoleşte orice fel de învolburare a lui. În felul acesta blândețea evită **răzbunarea** şi conduce spre iubirea **vrăjmaşului**, după îndemnul Mântuitorului: „Iubiți pe vrăjmaşii voştri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc şi rugați-vă pentru cei ce vă prigonesc" (Matei 5, 44). Prin această iubire față de vrăjmaş, blândețea primeşte aureola sfințeniei lui Hristos, „Cel ce ca o oaie spre înjunghiere s-a adus", Cel ce s-a rugat cu iubire şi blândețe pentru răstignitorii Săi…

Evitând mânia, supărarea, teama şi răzbunarea, blândețea nu creează o stare de lâncezire, de pasivitate a sufletului, asemenea nesimțirii, ci din contră, ea reprezintă o mare putere de a-ți menține seninătatea sufletului prin stăpânire de sine şi curaj în acțiunile menite să elimine orice fel de tulburare din viața personală sau orice fel de tensiune conflictuală din relațiile cu semenii. S-a subliniat în acest sens într-o carte de pietate creştină că „nu e greu să trăieşti alături de cei buni şi blânzi, căci aceasta, fireşte, place tuturor şi fiecăruia îi este dragă pacea şi iubeşte îndeosebi pe cei de un cuget cu el. Dar să poți trăi în pace cu cei învârtoşați şi înrăiți, sau cu cei neascultători, sau cu cei ce vorbesc împotriva noastră, iată un mare dar, iată un lucru de mare laudă…"[155]

---

[154] Scara raiului, Cuvântul XXIV, p. 379-381.
[155] Toma de Kempis, Urmarea lui Hristos (trad. rom.), Timişoara, 1982, p. 63

Blândețea aparține vieții duhovnicești a Mântuitorului şi cei legați de El asemenea „viței de mlădiță” (Ioan 15, 1-9) se împărtăşesc de blândețe ca „roadă a Duhului Sfânt” (Galateni 5, 22–23). Şi astfel blândețea se împlineşte prin iubire ca viață a lui Hristos în Duhul Sfânt.

Modelul unei astfel de virtuți ni-l prezintă ca nimeni altul, marele creştin, F. M. Dostoievski, în scena „Marelui inchizitor” din „Frații Karamazov”: „Acțiunea imaginată (de autor) se petrece în Spania, la Sevilla, în cele mai crâncene timpuri ale Inchiziției, când în tot cuprinsul țării, întru preamărirea Celui-de-sus, zilnic se aprindeau ruguri…” în această atmosferă apare Iisus. „Fireşte nu e vorba de ceea de a doua venire din veacul de apoi, când avea să se înfățişeze - după cum El însuşi făgăduise-în toată slava Sa cerească… Nu dorea decât să coboare o clipă în mijlocul odraslelor Sale, chiar în locul unde vâlvătaia rugurilor, pe care erau dați pradă focului ereticii, se înălța până în tărie… apare acolo din senin, pe tăcute, fără să prindă nimeni de veste, şi totuşi oricât ar părea de ciudat, toată lumea îşi dă seama că este El… Mânat de o forță irezistibilă, poporul se strânge în preajma Lui înconjurându-L; clipă de clipă, mulțimea sporeşte, ținându-se pas cu pas după Dânsul. Şi în vremea asta, El trece tăcut mai departe, cu acelaşi surâs plin de îndurare nemărginită. Soarele dragostei arde în inima Lui şi razele Luminii, Cunoştinței şi Puterii, ce se revarsă din privirile Sale, răspândindu-se asupra gloatelor, trezesc în sufletul fiecăruia o iubire plină de osârdie pentru Dânsul. Cu brațele întinse, El binecuvintează pe toți, şi simpla atingere a mâinilor Lui sau chiar numai a veşmintelor Lui, are puterea de a lecuii orice beteşug… Poporul freamătă şi plânge cutremurat. Tocmai atunci se întâmplă să treacă prin fața catedralei cardinalul, marele inchizitor. Este un bătrân de aproape nouăzeci de ani, înalt şi drept cu fața suptă şi ochii adânciți în orbită, nişte ochi în care mai tremură încă o licărire uşoară, ca o scânteie… Oprindu-se în fața mulțimii, prelatul o cercetează din ochi de la distanță… Ridicând brațul, cardinalul face semn străjerilor să-L ia (pe Iisus)… Ca la o poruncă, mulțimea se îndoaie până la pământ în fața bătrânului inchizitor, care o binecuvintează şi pleacă mai departe. Străjile coboară cu ostaticul în temnița boltită, umbroasă şi strâmtă din clădirea străveche, unde se țin şedințele tribunalului sfânt… În bezna groasă ce domneşte în închisoare, uşa de fier se deschide, şi mare inchizitor, purtând un opaiț în mână, pătrunde încet înăuntru. Este singur; uşa se închide la loc în urma lui. Bătrânul se opreşte în prag, privindu-L lung, un minut sau două, drept în față. Apoi se apropie de El pe îndelete, pune opaițul pe masă şi rosteşte: „Tu eşti? Tu? neprimind, însă, nici un răspuns se grăbeşte să adauge: Taci, nu spune nimic. Ce ai putea să mai spui? Ştiu prea bine ce! Numai că Tu n-ai dreptul să mai adaugi nimic la cele mărturisite odinioară. De ce ai venit să ne tulburi? Căci venirea Ta nu face decât să ne tulbure, cred că-ți dai seama. Ştii Tu, însă ce-o să se întâmple mâine? Eu nu te cunosc, şi nici nu vreau să ştiu dacă eşti Tu acela sau semeni numai cu El; oricum ar fi, mâine am să te osândesc şi am să te ard pe rug, ca pe cel mai nelegiuit dintre eretici, şi ai să vezi atunci cum norodul, care azi ți-a sărutat picioarele, la un singur semn al meu se va repezi să adune tăciunii împrăştiați în jurul rugului Tău, ştii Tu asta? Da, poate că ştii”, răspunde tot el tulburat, dus pe gânduri, cu ochii

pironiți asupra deținutului…”. După ce inchizitorul îi arată lui Iisus netemeinicia învățăturilor Sale urmează epilogul: „inchizitorul a spus tot ce avea de spus şi aşteaptă acum răspunsul ostaticului său. Tăcea Lui îl apasă. L-a ascultat tot timpul cu luare-aminte, liniştit, privindu-L pătrunzător, drept în ochi, fără să-i obiecteze nimic. Bătrânul ar vrea totuşi să-I audă glasul, să-i spună ceva, orice, măcar un cuvânt fie el cât de amar, cât de cutremurător. **Ostaticul însă se apropie de el şi sărută blând buzele ofilite ale bătrânului de nouăzeci de ani. E singurul Lui răspuns. Inchizitorul tresare. Ceva îi tremură în colțul gurii; se îndreaptă apoi spre uşă, o deschide şi spune: „Du-te şi să nu mai vii… să nu mai vii… niciodată, niciodată!**”. Şi-L lăsă să iasă „în noapte ce învăluie piața oraşului”. Iar prizonierul pleacă…”.

De aici vedem că a-ți putea menține liniştea, calmul, seninătatea şi chiar zâmbetul sufletului, atunci când de multe ori împrejurările dure, situațiile stresante şi insuccesele apăsătoare ale vieții te încolțesc, demonstrează odată în plus caracterul de virtute al blândeței, ca putere sufletească activă şi creatoare. De aceea, cei blânzi cuceresc sufletele semenilor nu prin mânia şi forța aducătoare de teamă prizonierilor ei, ci prin puterea de atracție pe care o picură în relațiile interumane sinceritatea, liniştea, bunătatea şi pacea, pe măsură să elimine tulburarea, răutatea şi viclenia. Tocmai de aceea Mântuitorul fericeşte pe cei blânzi, spunând prin cuvintele psalmistului că ei vor moşteni pământul (Matei 5, 5).

4. VIRTUTEA MILOSTENIEI

4.1. Simțământul milei: atitudini contradictorii

Mila este o virtute naturală. Ea aparține persoanei umane, ca intenționalitate spre comuniune şi comunicare, caracterizată prin “a se bucura cu cel ce se bucură şi a plânge cu cel ce plânge (Romani 12,15)”. Mai precis, mila este un afect, un sentiment care mişcă sufletul omenesc spre neputința şi suferința omenească, sau chiar şi a animalelor; motiv pentru care i se spune şi compasiune, (a suferi împreună sau alături de cineva). Milostenia este mila în acțiune, adică mila ca virtute. Unii filozofi antici o considerau slăbiciune a sufletului, sau o admiteau într-un cadru restrâns, familial, social, etnic. De pildă, **stoicii** care considerau că afectele sunt boli ale sufletului, mila fiind afect, trebuia eliminată din suflet. Pentru **Aristotel,** care-i socotea pe sclavi “unelte însuflețite”, natural, față de unii ca aceştia nu erai dator să ai sentimente de milă. **Sofocle** arăta că “cei ce se află în nenorociri pe care singuri şi le-au creat, nu merită nici indulgență, nici milă din partea cuiva”, iar poetul **Virgiliu** proclamă categoric că “înțeleptul nu suferă milă față de cei în suferință”.

În epoca modernă, **Scheopenhauer**, pe de o parte “**acceptând ca ființă a lumii voința irațională şi instinctivă, iar lumea plină de mizerii şi nefericire, scoate în evidență ca unică virtute a omului simpatia (mila), prin care eul omului se recunoaşte pe sine în**

celălalt, simțind suferințele aceluia ca ale sale proprii". Pe de altă parte, **Fr. Nietzsche**, proclamând supraomul a cărui virtute principală este **forța**, proclamă **mila ca un defect al naturii umane, care atribuit lui Dumnezeu, a dus la moartea Lui**. Iată cuvintele întunecatului filozof: "Aşa glăsuieşte orice dragoste mare; preamăreşte iertarea şi mila. Trebuie să-ți stăpâneşti inima, căci dacă o laşi să plece, vai! ce repede îți pierzi capul! vai! unde s-au săvârşit pe pământ mai multe nebunii decât printre cei milostivi şi cine făptuia mai mult rău pe pământ decât nebunia milostivilor!...Nenorocire tuturor celora ce iubesc, fără să aibe o înălțime, care să fie mai presus de mila lor!...Astfel grăitu-mi-a într-o zi diavolul: "Şi Dumnezeu îşi are iadul său; e dragostea lui de oameni" Şi în urmă auzitu-l-am spunând aceste vorbe: „**Dumnezeu e mort; numai mila lui de oameni l-a ucis**"...Feriți-vă deci de milă: ea va grămădi asupra omului un nor greoi ...".[156] Pe de altă parte, cunoscuta scriitoare **Emily Bronte** remarcă faptul că de multe ori "ne e milă de oamenii care n-au milă nici de ei înşişi, nici de alții"; iar pe frontispiciul romanului "**Suflete zbuciumate**" de **Ştefan Zweig** stau scrise următoarele cuvinte: "Există **două feluri** de compătimiri. Unul **plin de slăbiciune şi sentimental**, care de fapt nu este altceva decât nerăbdarea inimii de a se elibera cât mai repede cu putință de penibila înduioşare în fața nenorocirii altuia, aşadar o compătimire, care nici măcar nu este compătimire, ci doar o apărare instinctivă a propriului suflet în fața unei suferințe străine. Şi un altul, **singurul demn de luat în seamă - compătimirea nesentimentală, dar creatoare, care ştie ce vrea şi este hotărâtă să îndure totul, cu răbdare şi compasiune, până la capătul puterilor ei şi chiar mai departe**".

Dincolo de aceste păreri contradictorii enunțate de-a lungul vremii, mai presus de orice, mila rămâne un sentiment profund, uman provenit din iubirea menită să creeze şi să asigure solidaritatea umană. În mod firesc oamenii au calitățile şi defectele lor; au împlinirile şi neajunsurile lor; întâmpină situațiile de fericire, dar sunt de multe ori copleşiți de diversele suferințe şi necazuri, încât a rămâne indiferent față de suferința omenească rămâne o defecțiune de caracter, specifică sufletelor dure, egoiste, interesate şi împietrite... De aceea, în felul lor, toate religiile au promovat mila, şi toate culturile s-au străduit să o cultive prin actele de milostenie, mărinimie şi generozitate.

4.2. Mila şi milostenia în Vechiul Testament

În Vechiul Testament milostenia este o poruncă a lui Dumnezeu şi o datorie, un mod de evaluare a evlaviei credincioşilor.

Pe de o parte, Dumnezeu pe lângă faptul că este un Stăpân drept care pedepseşte păcatul, El este în acelaşi timp milostiv (Ieşire 22, 27) față de cel ce se căieşte, ca şi față de omul aflat

[156] F. Nietzsche, Aşa grăit-a Zarathustra, p. 82

în nenorocire şi necazuri. De aici binecunoscutul Psalm 50: "Miluieşte-mă Dumnezeule, după mare mila ta şi după mulțimea îndurărilor Tale, şterge fărădelegea mea..."

Dacă Dumnezeu este milostiv, şi omul într-o orânduire teocratică trebuie să fie, la fel de milostiv. Prin milostenie omul împlineşte dreptatea lui Dumnezeu şi dobândeşte sfințenia. El va deveni sfânt, aşa cum Dumnezeu în toate manifestările şi faptele Sale este sfânt.

În felul acesta ne explicăm fără prea mare greutate că milostenia avea în primul rând un aspect oficial, public, organizat, privind raporturile membrilor aparținători statului care se conduce după Legea lui Dumnezeu. Astfel, milostenia era aplicată în foarte multe din împrejurările vieții, din care amintim: seceratul holdelor (Levitic 19,9-19); adunarea recoltei cerealelor şi a pomilor (Deuteronom 24, 19–22) şi mai ales în aşa numitul an sabatic (Levitic 25, 1–7), vezi şi Deuteronom 15, 1–11).

În al doilea rând, milostenia **ca datorie a religiozității sau evlaviei** este întâlnită atât în cărțile canonice, cât şi în cele necanonice ale Vechiului Testament, ceea ce înseamnă că asupra ei se exercită o insistență aparte, ca asupra unui act de cult. După cum arătam, ea **este raportată totdeauna la milostivirea lui Dumnezeu care se identifică cu cel în suferință sau în necaz**. În felul acesta milostenia se afirmă ca un **imperativ moral, care atrage după sine binecuvântarea sau osânda lui Dumnezeu**. Iată câteva texte concludente în acest sens: "Cel ce apasă pe cel sărman defaimă pe Ziditorul lui, dar cel ce are milă de cel sărac îl cinsteşte" (Pilde 14, 31); "Cel ce îşi bate joc de sărac, defaimă pe Ziditorul lui, cel ce se bucură de o nenorocire nu rămâne nerăsplătit" (Pilde 17, 5); Cel ce se îndură de sărmani e fericit" (Pilde 14, 21); "Milostenia izbăveşte de la moarte şi nu te lasă să te pogori în întuneric" (Pilde 4, 10); "Dă milostenie din avere şi să nu aibe ochiul tău părere de rău când vei face milostenie...Când vei avea mult, fă din ele milostenie şi când vei avea puțin, nici din puțin nu te teme a face milostenie" (Tobit 4, 7–9); "Cei ce fac milostenie şi dreptate vor trăi viață lungă. Iar păcătoşii sunt duşmanii vieții lor" (Tobit 12,10). "Focul arzător îl va stinge apa, iar milostenia va curăți de păcate" (Sirah 3, 29). Milostenia se înscrie în ansamblul **vieții religioase a omului, alături de post**, **rugăciune** şi **dreptate**: "Bună este rugăciunea cu post, milostenie şi dreptate" (Tobit 12, 8). Milostenia are ca obiect ajutorarea aproapelui în orice situație s-ar afla el: "Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăposteşte în casa ta pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l şi nu te ascunde de cel de un neam cu tine. Dacă dai pâinea ta celui flămând şi saturi sufletul amărât, lumina ta va răsări în întuneric şi bezna ta va fi ca miezul zilei"(Isaia 57, 7–10). Profeții accentuau faptul că milostenia valorează mai mult în fața lui Dumnezeu, decât simplele acte de cult îndeplinite formal: "Milă voiesc, nu jertfă", zice Domnul (Oseia 6,6).

De aici vedem că importanța milosteniei constă în prefacerea iubirii sufletului tău în fapte concrete de ajutorare a celor sărmani şi neputincioşi care însă nu-ți pot răsplăti. **Fapta ta de milostenie nu rămâne totuşi fără răspuns. În locul lor îți** va răsplăti Părintele lor şi Dumnezeul tău, "El va răsplăti fapta ta cea bună" (Pilde 19, 7).

Din cele de mai sus vedem că, deşi practicată sub forme destul de variate, milostenia în Vechiul Testament este totuşi limitată, ea extinzându-se mai mult la cei de aceiaşi credință sau la conaționali (Pilde 13, 12; Isaia 57, 7). Pe de altă parte, milostenia a devenit de multe ori o simplă formalitate a împlinirii perceptelor divine scrise în Lege, sau ca o practică religioasă a evlaviei, nu o dată primind un caracter interesat, vizând câştigarea reputației în fața oamenilor, sau nădăjduind la împlinire unei răsplătiri, sau a împlinirii unei dorințe din partea lui Dumnezeu. După cum remarcă un comentator de mare autoritate în domeniu, "la iudei milostenia era în mod special o datorie religioasă. Cel care dă pentru a fi văzut, viza mai mult reputația pietății, decât a milei îndreptată către cel care este obiect al îndurării. În acest caz milostenia este ca o "trompetă" care va atrage atenția asupra faptei săvârşite".[157]

4.3. Atitudinea Mântuitorului față de milostenie

Văzând modul defectuos în care se făcea milostenia pe timpul Său, Mântuitorul arată cum trebuie să fie împlinită această virtute, pentru a putea dobândi milostivirea Părintelui ceresc.

a. Noțiunea

Înainte se impune ca imperios necesar să stabilim sensul diversificat al milosteniei, ca virtute recomandată de Mântuitorul şi a modului de aplicare a ei în comunitatea apostolică şi postapostolică. Şi aceasta pentru că, aşa cum atrăgea atenția Sfântul Ioan Gură de Aur, "porunca aceasta (a milosteniei) este întinsă (variată), fiindcă şi modurile de a milui sunt diferite (felurite).[158]

1. **ελεημοσύνη** – în sens de milă, milostenie, caritate (de la ελέω = a avea milă, a avea îndurare ; şi adjectivul **ελεήμων** = caritabil, milostiv, sau compasiune. Eleemosyne redă Fericirea a V-a (Matei 5, 7) şi este sinonim cu evreiescul "**sidqah**", reprezentând milostenia care conduce **la îndreptare**" (justificare, mântuire, sfințenie).

2. Mântuitorul când ne îndeamnă să fim milostivi, precum şi Tatăl nostru cel din ceruri este milostiv, cuvântul milosteniei este redat prin **οικτείρω** (Luca 6, 36), în sensul de a plânge pe cineva.

Vom înțelege mai bine înțelesul acestor doi termeni care redau ideea de milă – milostenie – binefacere, dacă vom analiza corespondentul lor în limba latină. Grecescul ελεημοσύνη este de-a dreptul transcris în latină: "**eleemosyna**" însemnând acțiunea practică de a face milostenie. Grecescul **οικτιρος** este redat prin "**misericord**" (misericordia - format din

157 J. M. Lagrange, Evangile selon Saint Matthieu, Paris, 1941, p. 121
158 Migne, P. G. 57, 227

“miseria” = nenorocire, necaz, supărare, greutate; şi “cor - cordis = inimă”, definind cu precădere sentimentul de milă, compasiune, înduioşare (în franceză “la misericorde”, sau “la compassion”). De aici vedem că virtutea morală a milosteniei va fi redată prin eleemosyne, spre a indica cu precădere acțiunea, fapta îndreptată spre suferința sau necazul cuiva. Mai precis, ea este **misericordia (compasiunea) în acțiune**.

b). Modul de aplicare a milei

Să vedem în concret cum ne-a recomandat Mântuitorul şi cum a cultivat Biserica creştină pe eleemosyne, pentru ca cei care o practică să se poată împărtăşi de milostivirea Părintelui ceresc.

Dacă în timpul activității Mântuitorului milostenia purta pecetea mândriei şi aroganței (vezi pilda vameşului şi fariseului), El insistă asupra faptului că milostenia trebuie să fie dezinteresată, sinceră, naturală, liberă, expresie a iubirii față de Dumnezeu şi față de omul aflat în suferință, oricine ar fi acesta. “Deci când faci milostenie să nu trâmbițezi înaintea ta... ca să fiți slăviți de oameni... Iar tu când faci milostenie să nu ştie stânga ta ce face dreapta ta. Ca să fie milostenia ta într-ascuns şi Tatăl tău cel ce vede în ascuns îți va răsplăti la arătare” (Matei 6, 24). După cum observă un comentator, acest fel de discreție nu anulează unitatea de iubire între cel ce dă şi cel ce primeşte, fiindcă porunca Mântuitorul se referă explicit la cel ce dă, iar “stânga” şi “dreapta” reprezintă o unitate în cadrul aceluiaşi corp[159] (J.M. Lagrange, ocp.121). Iar pentru a înțelege mai bine modul în care trebuie să cultivăm virtutea milosteniei, Mântuitorul ne-a lăsat frumoasa **pildă a “samarineanului milostiv**” (Luca 10, 29–37). Pilda ne arată că mila samarineanului porneşte din iubire şi se îndreaptă spre “un om oarecare”, aflat în suferință sfâşietoare, despuiat de orice putere de a se ajuta singur. Nu era nici prieten, nici cunoscut şi nici din acelaşi neam. Alții au trecut nepăsători pe lângă suferința lui. Samarineanului însă “i s-a făcut milă” şi i se dăruie binevoitor şi plin de îndurare. “Şi apropiindu-se i-a legat rănile, turnând untdelemn şi vin, şi punându-l pe dobitocul său, l-a dus la o casă de oaspeți şi a purtat grijă de el. Şi a doua zi plecând, a scos doi dinari, a dat gazdei şi a zis: poartă grijă de el şi orice vei mai cheltui îți voi da când mă voi întoarce”. Vedem de aici că samarineanul nu a urmărit nici un interes egoist. Nu l-a interesat decât salvarea acelui om aflat în nenorocire. L-a înduioşat şi chiar copleşit suferința şi neputința lui. El se sacrifică ridicându-l şi transportându-l la casa de oaspeți pe nenorocitul aruncat la periferia vieții, oferind şi gazdei plata pentru îngrijirea acordată. Milostenia lui este apoi **dezinteresată** şi **discretă, lipsită de orice publicitate sau urmă de orgoliu**. În sfârşit, milostenia samarineanului a avut un caracter de profunzime, **vizând nu simpla ajutorare, ci salvarea vieții, a integrării ei în cursul normal**. Această pildă în neasemuita ei simplitate şi profunzime **va sta la baza carității creştine de mai târziu**, demonstrând că milostenia nu trebuie să fie

[159] J. M. Lagrange, o. c. p. 121

un **sentimentalism lacrimogen şi pasiv, o compasiune vaporoasă, ci trebuie să fie mobilul unei hotărâri ferme de a acționa spre binele semenului, nu în sensul de a-l ajuta să nu "moară de foame, menținând în felul acesta de multe ori starea de lenevie, de cerşetorie, de "milogeală", de a "nu-şi valorifica talanții", a multora care preferă parazitismul în locul muncii cinstite**...

În magnificul **tablou al judecății de apoi** (Matei 25, 31–46) Iisus se identifică cu toți marginalizații, nevoiaşii şi suferinzii lumii. El spune "mie mi-ați făcut", ceea ce înseamnă că raportează rodul faptei noastre, efectului ei, ceea ce am făcut al altora, ca şi cum i-am fi făcut Lui... Un teolog reflectând asupra tainei Fiului Omului în legătură cu judecata viitoare, arată că "în aşteptarea arătării Sale în slavă, Fiul Omului cunoaşte un mod de existență şi de prezență, de un fel foarte particular, secret şi misterios. El va fi fost în mod tainic prezent în cei în suferință, în frații înfometați, goi, bolnavi, izolați. La a doua venire, Judecătorul transcendent, Fiul Omului din cartea lui Daniel şi din cartea lui Enoh, v-a descoperi tuturor neamurilor, adunate şi strânse de-a dreapta şi de-a stânga Sa, o taină de dimensiuni cosmice. Ei vor constata că acest judecător, pe care au crezut că îl vor vedea pentru prima oară, L-au întâlnit de mult şi mereu, de-a lungul vieții lor pământeşti. Dar această taină ei nu o vor cunoaşte, decât atunci când va fi prea târziu, când ei vor fi deja judecați şi repartizați la dreapta s-au la stânga".[160] Orientându-se după aceste îndrumări ale Mântuitorului, Sfântul Ioan Gură de Aur stabileşte şapte **fapte ale milosteniei trupeşti**: a da celui **flămând**, a adăpa pe cel **însetat**, a îmbrăca pe cel **gol**, a cerceta pe cei din **închisori**, a cerceta pe cei **bolnavi**, a primi pe cei **străini** în casă şi a **îngropa** pe cei morți.

4.4. Aspectul comunitar al milosteniei în epoca apostolică

Pe lângă aceste fapte trupeşti, **milostenia cuprinde şi faptele referitoare la viața sufletească a aproapelui**. Sfântul Apostol Pavel distinge două aspecte: În primul rând "a **plânge cu cel ce plânge**", adică a participa, a-l ajuta şi a-l salva pe semenul nostru aflat în dificultăți sufleteşti sau duhovniceşti. Şi în acest sens ne vom referi la faptele milei sau îndurării sufleteşti pe care le aflăm în Noul Testament, tot în număr de şapte: a-l abate pe **păcătos** de la păcatul său (Iacob 5, 19–20); a-l învăța pe cel **neştiutor** credința mântuitoare (Fapte 8, 31; Tit 2, 4–7); a da un **sfat bun** celui ce are trebuință (I Tesaloniceni 5, 11–15); a ne **ruga lui Dumnezeu** pentru aproapele nostru (Iacob 5, 16; Filipeni 1, 19; Col. 4, 3); **a mângâia** pe cei întristați de vreo nenorocire, boală sau păcat (I Tesaloniceni 5, 14); a nu **răsplăti răul cu rău**, ci cu binele (Matei 5, 44–48; Romani 12, 19–21); **a ierta greşalele** pe care ni le-au făcut nouă

---

160 Th. Pneiss, Le Mystére du Fils de L'Homme, in Dieu Vivant, 8, p. 26

semenul nostru (Matei 18, 22). În al doilea rând "a **se bucura cu cei ce se bucură**" (Romani 12, 15). Sfântul Ioan Gură de Aur spune în acest sens următoarele: "Noi putem afla mulţi oameni care plâng cu cei ce plâng, adică îşi fac milă de cei nenorociţi, dar nu pot deloc să se bucure cu cei ce se bucură, ci pe când alţii se bucură, ei varsă lacrimi. Deci a se bucura cu cei ce se bucură nu este o virtute neînsemnată , ci mai mare decât a plânge cu cei ce plâng, ci chiar mai mare decât a sta în ajutorul celor aflaţi în primejdii; căci mulţi sunt aceia care împart primejdia cu cei ce sunt în primejdii, dar sunt foarte supăraţi pe cei ce se bucură".[161] Desigur nu e vorba de bucuria destrăbălată prin care mulţi îşi jubilează succesele, ci de bucuria ca şi comuniune de iubire, care alungă tulburarea invidiei, şi constituie o forţă morală ce înnobilează spre noi şi multiple împliniri.

Un alt aspect al milosteniei este cel **comunitar**. Aceasta înseamnă că milostenia nu este făcută arbitrar, la voia întâmplării, sau ocazional, ci organizat având ca obiectiv salvarea trupească şi sufletească a omului. Prin aceasta milostenia devine un act soteriologic, imitând mântuirea omului din iubire şi milă divină. Ea este săvârşită de Biserică şi se referă la comuniunea credincioşilor, sau la integrarea oamenilor în comuniunea împărăţiei lui Dumnezeu, sau la ajutorarea reciprocă a comunităţilor creştine. Aceasta este **κοινωνία, λειτουργία şi διακονία** creştină, aşa cum reiese mai ales din epistolele pauline (Romani 15, 26; 16, 15; II Corinteni 9, 12; Col. 5, 13; I Corinteni 16, 15; II Corinteni 8, 1–14; 9, 5–8).

Legată de această formă comunitară, milostenia se va numi şi ευλογία (dărnicie, binecuvântare: II Corinteni 9, 5). În comunitatea eclezială milostenia va reprezenta "roada Duhului Sfânt" şi se va numi: **χρηστότης** (bunătate) şi **αγαθωσύνη** (facere de bine) (Galateni 5, 22).

Acest caracter comunitar organizat de Biserică a pornit din porunca Domnului că: "**mai bine este a da decât a lua**" (Fapte 20, 35). Ea devenise **o regulă de aur**, **o normă de credinţă şi de conduită pentru Biserica primară**. Cuvintele acestea exprimau iubirea creştină în acţiune, menită să **sfinţească viaţa credincioşilor** eliberând-o atât de lăcomie şi zgârcenie, cât şi de pofta de acumulare a bunurilor prisositoare. În comunitatea Bisericii primare nu se ştia ce este al meu şi al tău, fiindcă toate erau de obşte, primind fiecare după cum avea trebuinţă: "Şi nimeni nu era lipsit între ei, căci toţi câţi aveau ţarini sau case, vânzându-le, aduceau preţurile celor vândute, şi le puneau la picioarele Apostolilor"... (Fapte 4, 34–35).

Din nefericire însă **au apărut şi profitorii**, **oamenii necinstiţi, dominaţi de lăcomie**... Astfel, soţii Anania şi Safira dornici după acumularea de bunuri pe cale necinstită, au fost pedepsiţi exemplar... (Fapte 5, 1–10). La fel şi Simon Magul a rămas peste veacuri simbolul falsificării darurilor lui Dumnezeu, determinat de filarghirie (Fapte 8, 18–24), despre care Apostolul atrăgea atenţia că este "izvorul tuturor relelor" (I Timotei 6, 10).

[161] Pr. Constantin Morariu, Virtutea milei creştine, 1923, p. 12 - 13

4.5. Discernământul în aplicarea milosteniei

Didahia, sau **Învățătura celor 12 Apostoli** scrisă în partea a doua a primului secol creştin dă mărturie cu privire la existența în acea vreme a unor "**traficanți de Hristos**". Aceştia erau nişte profeți harismatici care încercau să-şi asigure un trai comod numai din milostenie. Biserica i-a demascat şi i-a declarat "**profeți falşi**", fiindcă "**nu trăiesc după chipul lui Dumnezeu**" (Didahia XI, 8; XII, 3–5), şi astfel s-a dat creştinilor îndemnul : "**să asude milostenia ta înainte de a-l alege pe cel căruia să o dai**" (Didahia I, 5–6).

De aceea, în aplicare milosteniei se cuvine să operăm cu chibzuință, sau cu dreaptă socoteală, spre a face deosebirea între milostenia acordată unui nevoiaş, pornită din iubirea față de Hristos, şi a refuza pe profitorii şi necinstiții lumii... Astfel, prin discernământ nu lăsăm ca dragostea să devină slăbiciune, iar milostenia o naivitate şi un **eşec moral**...

4.6. Instituțiile de asistență socială în Biserica primară

Acesta este un motiv în plus pentru ca Biserica să organizeze opera calitativă în **adevărate instituții de asistență socială**, care constituie o adevărată **revelație divină**, şi ne **mai întâlnită minune** a dragostei față de cel aflat în suferință, marginalizați, izolați, părăsiți, învinşi. "Din primele zile ale lucrării sale, prin Sfinții Apostoli, prin ucenicii acestora, prin evanghelişti, prooroci, prin diaconi, diaconițe, presbiteri, presbitere, văduve şi prin toată obştea de credincioşi, împreună cu slujitorii obişnuiți ca şi cu cei harismatici, Biserica a pus toată grija pentru pâinea cea de toate zilele a celor nevoiaşi. Evanghelia nu li s-a vestit acelora numai prin cuvânt, ci şi prin faptă. Iar vestea cea bună a faptei de ajutorare sau evanghelia faptei a străbătut ca fulgerul de la un capăt la altul lumea romană. S-au ridicat ca valurile uriaşe ale apelor mulțimile celor flămânzi şi goi şi în toate părțile s-a pornit căutarea lui Hristos şi a ucenicilor Săi în căutarea celor ce vesteau o Lege nouă, o lege biruitoare prin dragoste de oameni... Ce veste bună pentru cei asupriți şi ce năprasnică noutate pentru asupritori! În curând şi unii şi alții s-au făcut vestitorii ei. Iar Biserica şi obştea de credincioşi împlineau cu dragoste şi smerenie legea cea nouă, mai ales prin instituțiile de asistență socială, care erau: **gerocomiile** (azile pentru văduve); **parthenocomiile** (fecioare), **brefotrofiile** (brefotrofiile = leagăne de copii părăsiți sau găsiți), **orfenotrofiile** (orfelinatele), **xenodohiile** (case de oaspeți pentru primirea străinilor), **ptohotrofia** (ptohos - sărac, azile pentru săraci),

nosoconiile (nosos = boală = spitale), **gerontocomiile** (azile pentru bătrâni). **De remarcat faptul că averea Bisericii era averea săracilor**.[162]

Din nefericire, opera social religioasă pe care a îndeplinit-o Biserica prin aceste aşezăminte, este deseori ignorată, minimalizată... deşi istoria lor pentru dezvoltarea vieții bisericeşti şi pentru îndeplinirea rostului ei mântuitor în lume, este de o importanță cel puțin tot atât de mare ca şi istoria sinoadelor ecumenice. Această ignorare se datorează faptului că se socoteşte greşit că istoria ar consta în ani, din persoane şi personalități, chiar şi din eretici, şi mai puțin din talazurile mari ale vieții şi din lucrarea de purtare peste ele a corabiei mântuitoare, la cârma căreia stă Hristos. Prezența şi lucrarea milostivirii lui Dumnezeu în istorie o mai mărturisesc apoi toate strădaniile sfinților filantropi, ca şi a tuturor celor ce s-au ostenit în orice ascultări prin numeroasele şi feluritele aşezăminte de caritate creştină. Umila şi anonima lor existență, sfârşită adeseori cu jertfire de sine pentru cei pe care îi îngrijeau, a fost aceea care a dus în spinare ca melcul, măreţul edificiu al asistenței sociale a Bisericii. Eroi şi mucenici necunoscuți, chipurile lor se înalță luminos în zbuciumul istoriei, formând o adevărată "**massa candida**" străjuitoare a razelor iubirii față de aproapele şi alinătoare a suferințelor omeneşti.[163]

4.7. Milostenie, iubire, demnitate

Pe de altă parte, se cuvine să precizăm că sub aspectul moralei creştine nu interesează faptul cât dă cineva, ci faptul că milostenia este făcută din **iubire sinceră**. Iar autenticitatea iubirii creştine în actul milosteniei este valorificat nu prin cantitate, ci prin **jertfelnicie**. Exemplul văduvei care a pus în cutia milelor de la templu numai doi bani fiindcă numai atâta avea, a fost apreciată de Mântuitorul că a dat mult mai mult decât cei care au oferit din prisosul lor... (Marcu 12, 43–44). În sfârşit, milostenia creştină este un act liber "Nu este şi nu poate fi impusă de nimeni: "Fiecare să dea cum socoteşte cu inima, nu cu mâhnire, sau de silă, căci Dumnezeu iubeşte pe cel ce dă de bunăvoie" (II Corinteni 9, 7).

Promovând **opera caritativă** într-o formă organizată şi comunitară prin iubire, Biserica îi restabileşte celui aflat în nevoi şi sărăcie, calitatea demnității sale umane, scoțându-l din josnicia existenței sale calificată prin peiorativul: "milog". Vom înțelege mai bine aceasta, dacă vom analiza chiar şi în treacăt **raportul dintre iubire şi milă. Iubirea se referă totdeauna la o valoare. Mila însă vizează ceva ce reprezintă procese orientate în sens opus exigențelor valorilor**. De pildă, un om bolnav, suferind, neputincios, nefericit, etc. poate fi obiect simultan atât al milei, cât şi al iubirii, însă sub unghiuri diferite. Poate fi subiect al milei întrucât e luat

[162] Pr. Prof. liviu Stan, Instituțiile de asistență socială în Biserica veche, în rev. Ortodoxia, nr. 1 şi 2 /1957
[163] Idem

în considerare ca bolnav, neputincios, nefericit, etc., şi poate fi obiect al iubirii, întrucât e considerat în virtualitățile lui de sănătate, putere, înălțare, etc. Altfel spus: dacă simți milă față de bolnavul, decăzutul, slabul din om, iubirea o simți față de sănătosul, puternicul, curatul dintr-însul. S-a spus pe bună dreptate că mila fără iubire înjoseşte pe cel compătimit. Am văzut că mila se referă la omul aflat în starea de nefericire, de slăbiciune, mizerie, suferință. Faptul că eu îl fac pe unul ca acesta să ia la cunoştință compătimirea mea, îi poate răscoli în chipul cel mai dureros sentimentul de inferioritate în care se află. Ori, a-i da cuiva prilejul să-şi recunoască inferioritatea, nevrednicia, mai ales când se află prăbuşit sub povara unei nenorociri, înseamnă a-i atinge în **mod grav simțământul său de demnitate şi a-i vărsa astfel în suflet amărăciunea ucigătoare a ruşinii şi a umilinței**.[164]

Pentru a înțelege mai bine respectul şi redarea demnității umane, celui decăzut din ea prin cerşetorie, următorul studiu de caz este concludent. Se spune că poetul **Reiner Maria Rilke** ieşind dintr-o catedrală unde asistase la serviciul divin, zărind un cerşetor, scoate floarea ce o avea la butoniera hainei şi o înfige în haina zdrențuită a cerşetorului, strângându-i cu căldură şi sinceritate mâna. Gestul a pătruns până în adâncul inimii cerşetorului şi răscolindu-i demnitatea, de-a dreptul a renunțat la înjosirea la care s-a supus atâta timp...

4.8. Cultivarea milosteniei

Biserica a înscris în calendarul sfințeniei creştine numele atâtor sfinți, care au ridicat caritatea pe cele mai înalte culmi; unii ca aceştia au împărtăşit întreg prisosul avuției lor celor nevoiaşi, spre a se mulțumi cu strictul necesar şi a simți în schimb în străfundul inimii bucuria de negrăit de a se fi putut dărui integral iubirii lui Dumnezeu. Fiindcă în aceasta constă forța morală a milostenie, în bucuria împlinirii duhovniceşti, a dobândirii calității de fiu care imită şi desăvârşeşte opera de milostenie a Părintelui (Luca 6, 36), de a putea vedea în semenul nevoiaş de lângă tine pe Hristos, şi a recunoaşte că Lui i-ai dăruit (Matei 25, 40). De aceea, caritatea nu constă numai în ajutorul material oferit celui nevoiaş, ci şi **împărtăşirea celui ce dă, de bunuri spirituale. Pentru cel ce primeşte, darul are o valoare materială şi se consumă în timp, dar pentru cel ce dă, rămâne un izvor de bunuri spirituale nepieritoare**. Având ca finalitate imitarea milosteniei lui Dumnezeu prin adresarea către Hristos (care se identifică cu cel nevoiaş), opera de caritate devine un act de sfințenie, curățind sufletul de întinăciunea poftelor aducătoare de patimi şi înnobilând sufletul cu iubirea atotcuprinzătoare care ne desăvârşeşte în Dumnezeu, după îndemnul unui părinte filocalic: "Să biruiască în tine pururea cumpăna milosteniei, până ce vei simți în tine mila lui Dumnezeu față de lume... (căci) **nimic nu poate apropia aşa de mult inima de Dumnezeu ca milostenia**. De aceea,

164 Prof. D. I. Belu, Despre iubire, Timişoara, 1945, p. 18 - 19

omul milostiv este doctor chiar al sufletului său, pentru că alungă întunericul patimilor dinlăuntrul său, ca printr-o suflare puternică. Iar aceasta este o datorie față de Dumnezeu”.[165] Fiind aureola iubirii lui Dumnezeu spre bucuria altora, milostenia a fost socotită pe drept cuvânt de Părinții Bisericii prin glasul **Sfântului Ioan Gură de Aur**: **βασιλίδα των αρετων**.[166] Astfel putem spune că urmând pilda samarineanului milostiv, creştinii devin prin milostenie mântuitorii lumii, asemenea lui Iisus Hristos. “Noi moştenim un nume mare şi nou, acela de creştini, de la Hristos — spune sfântul **Grigorie de Nazianz**. Suntem popor sfânt, preoție împărătească, popor ales şi pus deoparte, cu năzuința spre fapte bune şi mântuitoare; ucenicii lui Hristos cel blând şi iubitor de oameni, purtătorul slăbiciunilor noastre, Cel ce s-a umilit pe Sine, îmbrăcând alcătuirea noastră omenească; Cel care pentru noi a sărăcit cu trupul şi cu cortul acesta pământesc, care pentru noi a suferit durerea şi epuizarea pentru ca noi să ne îmbogățim în dumnezeire. Având în Hristos o pildă de atâta milă şi împărtăşire a suferinței, vom disprețui oare pe aceşti nenorociți şi vom trece pe lângă ei? Îi vom părăsi ca pe nişte morți, ca pe nişte blestemați, ca pe nişte infame reptile şi fiare? Nu, frații mei, pentru că noi suntem oile lui Hristos, Păstorul cel bun, care îşi aduce la turmă oaia cea rătăcită, care caută oaia cea pierdută şi întăreşte oaia cea slăbită. **Prin facerea de bine față de semenul nostru, îndeosebi față de cel în suferință, noi repetăm în mic şi față de cei puțini, opera de mântuire a lui Iisus Hristos față de întreaga umanitate; ajungem şi noi un fel de mântuitori, de Hristoşi, cu perspectiva îndumnezeirii**.[167]

În concluzie, putem spune că milostenia este mai mare decât dreptatea, fiindcă poartă în sine semnul dăruirii şi al jertfelniciei, deşi dreptatea ca împlinire a poruncilor lui Dumnezeu cuprinde şi milostenia.

Mila ca simțământ profund al sufletului omenesc este în primul rând o **virtute naturală**, manifestată ca o dispoziție de a participa la viața celui slab, sau acelui aflat în nevoi şi nenorociri. În acelaşi timp, milostenia este şi o **virtute etică**, fiindcă realizează binele prin efort de voință statornic şi susținut, cu referire la **viața socială**. În al treilea rând, fiind **legate organic şi funcțional de iubire**, în fapta celui ce face milostenie este implicată prezența lui Dumnezeu, care „este iubire”. Astfel, milostenia devine **virtute creştină**, care face vie iubirea lui Dumnezeu în lume. De aici şi îndemnul Mântuitorului: “**fiți milostivi precum şi Dumnezeu este milostiv**” (Luca 6, 34).

Milostenia aduce totdeauna demnitate persoanei umane prin aceea că alungă sălbăticia şi brutalitatea egoismului, aducându-i noblețea şi sfințenia prin generozitate.

165 Sf. Isaac Sirul, Filocalia, vol. X, trad. D. Stăniloae, Bucureşti, 1980, p. 192
166 Omilia III, 1, Despre penitență, Migne, P. G. 49, 293
167 Despre dragostea față de săraci, XV, Migne, P. G. 35, 876 BC.

5. INIMA CURATĂ
– temei şi împlinire a ascezei creştine –

În Fericirea a şasea, Mântuitorul evidenţiază importanța inimii curate, ca împlinire a ascezei creştine, care conduce la vederea lui Dumnezeu, sau la contemplație.

Cuvântul “inimă” are un înțeles foarte variat, complex şi diversificat. Inima este în primul rând organul central al aparatului circulator, legat de viață atât de strâns, încât atunci când inima nu mai bate, viața încetează şi ea. Prin analogie cu inima ca organ central al corpului omenesc care pune viața în mişcare, inima ca determinare spirituală reprezintă centrul cel mai adânc al sufletului, afectivitatea care îl vitalizează, punându-i în mişcare şi celelalte funcții, precum: gândirea, voința şi apoi faptele.

În Vechiului Testament corespondentul lui kardia este “leb”. El se referă la fidelitatea față de Iahvé şi are mai mult un caracter exterior, însemnând faptele exterioare, mai mult decât cercetarea inimii în adâncul ei de taină.

În Noul Testament accentul cade pe aspectul interior al vieții spirituale, adică pe inimă ca adânc al sufletului, pe omul interior, unde se formează şi se dospeşte întreaga frământătură a vieții duhovniceşti.

Reprezentând chipul lui Dumnezeu în om, inima la creație este bună. Căderea omului în păcat a adus răul în inimă. La această inimă rea se referă Mântuitorul când spune că “dinăuntru din inima omului ies gândurile rele, dezbinările, adulterul, uciderile, furtişagurile, asupririle, vicleşugurile, înşelăciunea, necumpătarea, invidia, hula, trufia, uşurătatea; toate aceste rele ies dinăuntru şi **necurățesc** (întinează) pe om” (Marcu 7, 21-23). De aici putem conchide că dacă numai inimile curate se pot ridica la vedere, sau contemplarea lui Dumnezeu, inimile rele stăpânite de faptele mai sus amintite, fiindcă necurățesc sufletul omenesc, numai prin eliberarea de ele, se poate ajunge la vederea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, Dumnezeu însuşi îşi poate vedea chipul doar în inimile curate. Aşa cum într-o oglindă necurățită, întinată, nu-ți vedea cu claritate chipul, tot astfel şi Dumnezeu îşi va vedea chipul, şi inimile îl pot vedea pe Dumnezeu, numai dacă mai întâi se curățesc de întinăciunea păcatului.

De aici vedem că dacă inima este curată, întreaga ființă va fi curată. Şi numai cu întreaga ființă curată ne putem apropia de Dumnezeu , care este prin excelență **Spiritul pur** (Ioan 4,24) ce nu poate avea atingere cu întinăciunea. Înțelegem mai bine aceasta dacă ne vom referi la „**rugul aprins**” care îl atrăgea pe Moise în comuniunea lui Dumnezeu, condiția şi porunca: „scoate-ți încălțămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt” (Ieşirea 3, 2-5). Altfel spus, la sfințenia lui Dumnezeu se ajunge numai prin sfințenia proprie, adică prin lepădarea oricărei întinăciuni.

În spiritualitatea creştină inima curată constituie un capitol ce stă la temelia, atât a asceticii, cât şi a vieții contemplative**, a vederii lui Dumnezeu,** numită **theoria,** fiindcă numai inimile curate se pot ridica la vederea lui Dumnezeu.

5.1. Inima curată

Derivată din radicalul „**κρδ**", **καρδία**, inima este locul central şi cel mai adânc al sufletului omenesc. Aici e „fierberea" cea mai clocotitoare dintre bine şi rău. Aici se dă lupta hotărâtoare dintre lucrarea harului lui Dumnezeu spre sfințenia vieții şi prăbuşirea sufletului în întunericul patimilor. În inimă sălăşluieşte Hristos prin credință (Efeseni 3, 17) şi tot din inimă ies, ca dintr-un „**abis de nepătruns**", gândurile rele ce duc viața duhovnicească la înrobirea ei în patimi.

Sfântul Apostolul Pavel foloseşte de **63** de ori pe **kardia** cu privire la „**omul lăuntric**" (interior), adică la eul omenesc cel mai adânc, ca esență a sufletului, care constituie centrul şi rădăcina vieții. Reprezentând **partea cea mai lăuntrică a omului şi tot odată întregul lui, kardia este locul în care se întâlneşte omul cu Dumnezeu.** Acest contact are un sens dublu: pe de o parte inima omului se ridică spre Dumnezeu, năzuieşte spre Dumnezeu, iar ca **parte cea mai intimă a simțirii omeneşti este locul de primire a descoperirii lui Dumnezeu.** Ea este sediul voinței şi izvorul deciziilor şi atitudinilor omeneşti**.** Este **punctul cardinal al vieții lăuntrice omeneşti, sediul şi originea tuturor puterilor şi funcțiilor omului, precum: iubirea, credința mângâierea, pacea durerea, dorința bună şi rea, cunoaşterea naturală şi supranaturală, sălaş al Duhului Sfânt (**Romani 5, 5; II Corinteni 1, 5; Galateni 4, 6), precum şi locaşul lui Hristos primit prin credință (Efeseni 3, 17). Altfel spus**, inima este omul însuş**i (Evrei 3, 12). De aceea, Dumnezeu pentru a prețui pe om la justa lui valoare, îi cercetează şi îi judecă inima, dacă e curată, sinceră (I Timotei 1, 5), dreaptă (II Tesaloniceni 3, 5), împietrită (Romani 2, 5), vicleană (Evrei 3, 12), învârtoşată (Evrei 3, 15), nevinovată (Romani 16, 18). Dumnezeu „este cunoscător al inimii" (Fapte 1, 24; 15, 8) şi astfel ochiul lui pătrunde în adâncurile ei de taină şi nici un ascunziş nu-i este străin şi necunoscut.

Sfântul Apostol Petru foloseşte expresia: „**omul cel tainic al inimii**" (I Petru 3, 4). Această inimă defineşte **persoana umană**, ca intenționalitate spre comuniune şi aspirație spre valori. Fiindcă şi Dumnezeu este Persoană, inima omului va putea intra în comuniunea Binelui suprem numai „în nestricăcioasa podoabă a duhului blând şi liniştit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu" (I Petru 3, 4).

De aici rezultă că putem vorbi de o **inimă bună şi de o inimă rea**. Interesant este faptul că Mântuitorul socoteşte inima omului a fi o comoară (**θησαυρός**) **bună sau rea**: „Omul bun, din comoara cea bună a inimii scoate lucruri bune, iar omul cel rău din comoara cea rea scoate lucruri rele" (Matei 12, 35).

Inima bună este comoara de mare preț ascunsă în țarina sufletului (Matei 13, 14). Această comoară este împărăția lui Dumnezeu. Ea se află „înăuntru nostru” (Luca 17, 21), adică în inima noastră. Iar împărăția lui Dumnezeu este „pace, bucurie şi dreptate în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17). Inima bună este prin urmare sediul împărăției lui Dumnezeu ca prezență şi lucrare a Duhului Sfânt**. Ea poartă în sine „roada Duhului Sfânt**”, care este: „dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, cumpătarea” (Galateni 5, 22).

Inima rea este rădăcina sau izvorul gândurilor rele: „Din inima omului ies gândurile rele…” (Matei 15, 19), care „îl necurățesc, îl întinează pe om” (Marcu 7, 23).

Privitor la cele două inimi, care reprezintă **eul cel mai adânc al omului**, s-a remarcat faptul că „prin inima bună lucrează Dumnezeu, iar prin inima rea, duhurile rele, încât conştiința noastră devine un teren de luptă între Hristos şi duhul cel rău, prin gândurile bune şi rele ce le trimit prin cele două inimi. Fiecare caută să câştige adeziunea conştiinței noastre. Raportând totul la inima bună, ajutăm la biruința lui Hristos în noi, care va curăța şi inima pătimaşă”.[168]

În **Spiritualitatea Răsăriteană,** inima este locul central al sufletului omenesc unde se armonizează şi se unifică toate facultățile: intelectul, voința şi sentimentul pentru a se deschide transcendenței divine şi a primi harul divin spre a deveni, după o **asceză purificatoare,** un cer interior, adică împărăția lui Dumnezeu înăuntrul nostru (Luca, 17, 21). Prin urmare, „pentru Părinții Bisericii inima este **„esența” veritabilei cunoaşteri**, a cărei „**lungime**” este inteligența minții”.[169] Când **inima ca esență şi mintea ca energie sunt unite în Hristos, atunci se creează unitatea „inimii-duh**”. Inima devine duhovnicească prin lucrarea Duhului şi adeziunea voinței libere care o priveşte. Sfântul Apostol Pavel ne spune: Şi pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă „Avva, Părinte!” (Galateni 4, 6). Aceasta înseamnă că „iubirea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt cal dăruit nouă” (Romani 5, 5).

În **spiritualitatea apuseană** inima este interpretată în corelație cu afectivitatea ce se opune intelectului. Asociind inimii forma gândului, acesta va fi un „discurs afectiv”, ce refulează „discursul mental” în creier, ca subaltern. De aici rezultă şi caracterul sentimental ce s-a dezvoltat în Biserica Apuseană privind devoțiunea pentru **„Inima sfântă” a lui Iisus**.

5.1.1. Mintea în inimă

Când ne referim la gândurile bune sau rele, trebuie să avem în atenție ş**i mintea** ca instrument prin care ele sunt exprimate. Printr-o comparație deosebit de sugestivă şi plastică, Mântuitorul raportează **mintea la lumina ochiului**. Ceea ce este ochiul pentru trup, este

[168] D. Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, vol. III, Bucureşti 1981, p. 127
[169] Olivier Clement, Puterea credinței, trad. rom., Târgovişte, 1999, p. 178

mintea pentru suflet**:** „Luminătorul trupului este ochiul. Deci de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat; iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci dacă lumina care este în tine este întuneric, dar întunericul cu atât mai mult" (Matei 6, 22–23). Aşa cum ochiul trebuie să fie întotdeauna curat, lipsit de orice fel de tulburare, tot astfel şi mintea se cuvine a fi purificată de gândurile rele şi pătimaşe, deoarece prin natura sa, mintea (nous) este apathes, încât gândurile rele şi pătimaşe nu îi sunt proprii.

Sfântul **Antonie cel Mare** arată că „mintea vede toate, chiar şi cele din ceruri. Şi nimic nu o întunecă decât păcatul…".[170] „Sufletele care nu sunt ţinute în frâu de raţiune şi nu sunt cârmuite de minte, ca să stăpânească şi să cârmuiască patimile… se pierd ca dobitoacele cele necuvântătoare, raţiunea fiind târâtă de patimi ca vizitiul biruit de cai".[171] Activitatea dinamică a sufletului omenesc este dată de puterea de manifestare a inimii şi a gândului. Părinţii filocalici şi asceţii creştini compară gândul cu moara care neîncetat macină…dar macină ceea ce pui în ea…de aici, calitatea bună sau rea a gândului, în funcţie de modul în care este folosit**. Poate fi gândul simplu, cel curat, dar poate fi şi gândul pătimaş**, atunci când este compus cu imagini şi sugestii venite din afară, sau cu amintiri venite dinăuntru. De exemplu, Mânuitorul spune: „cel ce caută la o femeie spre a o pofti, a şi păcătuit cu ea". Gândul simplu ar fi noţiunea însăşi a femeii. Acesta poate deveni gând compus atunci când este amestecat cu amintiri şi imagini. În această situaţie apare pofta, plăcerea şi păcatul. Acum gândul devine pătimaş. La fel se poate vorbi şi despre gândul simplu la mâncare, băutură, bani, mânie, etc., atunci când acestea devin compuse prin amintiri, imagini, sugestii…Prin urmare, „toate gândurile pătimaşe, sau aţâţă partea poftitoare a sufletului, sau o tulbură pe cea irascibilă, sau o întunecă pe cea iraţională", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[172] Când gândul pătimaş ajunge în minte, o abate de la strălucirea ei originară, de la starea de libertate, ca esenţă divină a chipului lui Dumnezeu, înrobind-o patimii. În această situaţie, ea va deveni **νοος της σαρκσς** (mintea cărnii) (Coloseni 2, 18). O astfel de minte înrobită de patimă va coborî în inimă şi va face inima rea, întinată. Din această inimă devenită rea vor ieşi apoi gândurile rele, care vor domina conştiinţa şi întreaga viaţă sufletească, fiindcă mintea, îndată ce se depărtează de inimă şi de împărăţia lui Dumnezeu aflătoare în ea, rămânând oarecum stingheră, dă loc momelii (atacului), diavolului, şi devine capabilă să primească şoapta lui cea rea, spune Marcu Ascetul.[173]

Dar dacă mintea primeşte la început gândul simplu şi se îndreaptă cu el în inimă, atunci inima va fi curată, fiindcă şi gândul este curat, adică lipsit de amintiri, sugestii şi imagini pătimaşe. De aici şi îndemnul Apostolului: „**supuneţi-vă gândul spre ascultarea lui Hristos**" (II Corinteni 10, 5). Nu-l lăsaţi, altfel spus, victimă poftelor şi dorinţelor oarbe

[170] Filocalia, I, 106, p.23
[171] Filocalia, I, 96, p. 22-23
[172] Mitropolit Hierotheos Vlachos, Psihoterapia Ortodoxă (trad. rom.), Timişoara, 1998, p. 247
[173] Filocalia I, p.304

care îl întunecă şi vreau să-l înrobească. Jertfiți-l lui Hristos „pe care îl aveți în inimile voastre" (Efeseni 3, 17). Străduiți-vă să dobândiți „**gândul lui Hristos**"(I Corinteni 2, 16; Filipeni 2, 5). S-a remarcat că „nu totdeauna putem apăra gândul simplu, întâi născut, de ghearele fiarei care îl pândeşte. Aceasta se întâmplă mai ales atunci când nu l-am jertfit îndată lui Hristos, când mintea nu s-a îndreptat cu el în inimă, ci a privit, ca soția lui Lot, îndărăt spre atacul apărut, spre pofta ce şi-a semnalizat prezența în conştiință".[174] Sfântul Ioan Gură de Aur arată că „gândul la Domnul nostru Iisus Hristos clatină toată lucrarea duşmanului din inimă, o învinge şi o dezrădăcinează treptat. Coborându-se numele Domnului Iisus Hristos în adâncul inimii, pe cel care stăpâneşte peste întinderea inimii îl înfrânge, iar sufletul îl mântuieşte".[175]

Evagrie vorbeşte de **γυμνός νοος ca golire a minții** de orice fel de gânduri, chiar şi de cele bune, pentru ca rugăciunea să nu fie tulburată de nimic. Atunci mintea poate primi integral Duhul lui Dumnezeu care se roagă în ea, încât gândurile şi cuvintele noastre rămân complet neputincioase şi de prisos. Duhul umple minte şi inima cu căldura şi strălucirea Lui, iar „pacea lui Dumnezeu, care depăşeşte toată mintea va păzi inimile şi cugetele în Hristos Iisus" (Filipeni 4, 7). Cel ce ajunge în această înălțare duhovnicească, reactualizează starea profetului aflat în fața lui Dumnezeu, care inundat fiind de slava Sa, exclamă: „Vorbeşte, Doamne, Tu, că robul Tău ascultă…". E rugăciunea tăcerii gândului, fiindcă mintea, coborând cu Duhul lui Dumnezeu în inimă, a înmiresmat-o de sfințenie în unitatea deplinătății iubirii ca dar al lui Dumnezeu.

5.1.2. Mijloacele de cultivare a inimii curate

Ascetica creştină a acordat o atenție deosebită şi un interes cu totul deosebit de a găsi **mijloacele eficiente pentru a menține inima curată prin gândul simplu dăruit lui Hristos.**

Acestea sunt**: atenția ca pază a inimii şi a minții; rugăciunea neîntreruptă cu pomenirea numelui lui Iisus şi privegherea, ca exercițiu de menținere a gândului mereu treaz şi pătrunzător în exprimarea clară a realităților dumnezeieşti.**

1. **Προσοχή – atenția ca luare aminte la tine însuți** este înainte de toate un **îndemn apostolic**, preluat din Legea Veche (Deuteronom 15, 9): „**Ia seama la tine însuți…"** (I Timotei 4, 16), va fi expresia vigilenței dezvoltată şi practicată în spiritualitatea creştină ca o regulă şi ca un mijloc de curățire a inimii.

Atenția ca păzitoare a inimii oferă imaginea paznicului sau a santinelei care stă la poarta inimii spre a o feri de orice gând rău ce vrea să se furişeze în suflet. Asceții creştini vorbesc de paza inimii ca de paza unei fortărețe: **φυλακή καρδίας**; şi o corelează cu paza

174 D. Stăniloae, o.c.p. 132
175 ibidem

minții pentru păstrarea curată a minții: **τηρήσις νόος**. Astfel, curăția inimii depinde de curăția minții, cu care se află în legătură organică şi funcțională. Pentru acest motiv, Apostolul acordă mare importanță „înnoirii duhului minții" (Efeseni 4, 23), sau „schimbarea prin înnoirea minții" (Romani 12, 2) pentru a dobândi **„gândul lui Hristos**" (I Corinteni 2, 16), adică „duhul vieții lui Hristos care izbăveşte (eliberează) de legea păcatului şi a morții" (Romani 8, 2) atât inima, cât şi mintea.

Atenția (προσοχή) ca păzitoare a inimii şi a minții îndeplineşte funcția de **apărare**, iar ca metodă îndreptată împotriva gândurilor rele este **cuvântul îndreptat spre Dumnezeu**. Iisus Mântuitorul nostru a răspuns ispitirii diavolului prin cuvântul Scripturii, fără să mai accepte alte discuții… Există o **împotrivire** sau o **combatere** prin cuvânt a gândurilor rele ce bat la poarta inimii şi a minții. Această combatere poartă numele de **αντιρρήσις**. Noțiunea indică ideea de contrarietate: **αντί** – contra; **ρησις** – vorbire, spunere, zicere (povestire, istorisire). Foarte mulți asceți cunoşteau toată Scriptura, spre a folosi citatele scripturistice ca răspuns împotriva sugestiilor diavolului. Evagrie în **Antirreticos**-ul său a adunat 487 de texte biblice (de la cartea Facerea la Apocalipsa) pentru alungarea oricărui gând. A le memoriza pe toate este un lucru aproape imposibil, încât s-a constatat că este suficientă **invocarea numelui lui Iisus** pentru alungarea tuturor duhurilor. Şi astfel **rugăciunea lui Iisus** va înlocui cataloagele cu versetele biblice.

2. **προσευχή** = **rugăciunea este mijlocul prin care menținem mintea trează, iar curăția inimii într-o constantă împărtăşire cu duhul vieții lui Hristos**. De aici şi îndemnul Apostolului: „**rugați-vă neîncetat**" (I Tesaloniceni 5, 17), „**stăruind în rugăciune, priveghind în ea cu mulțumire**" (Coloseni 4, 2). Cel mai important rod al rugăciunii este liniştea şi pacea vieții spirituale prin puterea Sfântului Duh unificator. De aici hesykia, adică **reunificarea minții cu inima**.

Cei care practică hesykia îşi disciplinează viața interioară prin rugăciunea continuă, care invocă numele lui Iisus, din care cauză se numeşte „**Rugăciunea inimii**". Ea are următorul conținut: „**Iisuse, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul**". Rostirea ei neîncetată are ca scop să țină conştiința în stare de priveghere, prin păzirea minții de orice gând dăunător, iar prin continua rostire a numelui lui Iisus, iubirea divină se revarsă în inimă, spre a o curăța şi desăvârşi.

Practica isihastă prin care se ajunge la inima curată are trei faze:

a) **Faza cuvântului** efectuată prin repetarea neîntreruptă a numelui lui Iisus printr-o concentrare a întregului gând spre Iisus. Odată cu aceasta se duce şi lupta pentru eliberarea de patimi şi creşterea în virtute. În lupta cu ispitele omul este lăsat singur.

b) **Faza gândului**. Omul devine stăpân pe instincte şi începe să se curețe de patimi. Toate gândurile se îndreaptă către Hristos, ceea ce face ca şi faptele să le urmeze. Aceasta înseamnă o învingere a patimilor şi prin lucrarea harului care aşează în suflet pacea şi bucuria, ca roade ale Duhului Sfânt.

c) **Faza inimii**. Harul coboară tot mai abundent în inimă. Rugăciunea se face nu prin cuvinte, nici prin gând, ci prin Duhul Sfânt, care „se roagă pentru noi” (Romani 8, 26).

3. **νήψις - priveghereа** este al treilea mijloc care menține inima curată. El se asociază rugăciunii, după cuvintele Mântuitorului adresate Sfinților Apostoli ispitiți, înaintea Sfintelor Sale Patimi, de greutatea somnului: „Privegheați şi vă rugați ca să nu intrați în ispită” (Matei 26, 41). Vechiul **νήφω** (νεφείν) înseamnă a nu bea vin. De aici: **νεφάλιος** = a fi treaz, lucid, cumpătat; adică cel cu mintea clară, pătrunzătoare, care vede şi exprimă bine lucrurile fiindcă se află în deplinătatea facultăților sufleteşti. E starea de conştiință trează spre deosebire de conştiința adormită. În latină este redat prin **sobrietas**, care se traduce prin: moderație, viață ordonată, prudență, cumpătat la băutură. Este contrariul lui **ebrietas** ca lipsă de cumpătare la beutură, şi care duce — aşa cum spune Filon — la „**rătăcirea minții**”. Părinții neptici se străduiau să aibă conştiința mereu trează şi mintea mereu lucidă, mereu curată prin lipsa oricărui gând întunecat, ducător la păcat. Ei doreau să împlinească cuvântul apostolic care-i îndemna să „lepede lucrurile întunericului şi să se îmbrace cu armele luminii. Să umble cuviincios ca ziua, nu în ospețe şi în bețiі, nu în desfrânări şi în fapte de ruşine, nu în ceartă şi în invidie. Ci îmbrăcându-se în Iisus Hristos , grija de trup să nu o prefacă în pofte” (Romani 13, 12–14). Altfel spus, părinții neptici doreau să facă din viața lor o „zi continuă”, plină de lumina harului lui Dumnezeu şi lipsită de ispitirile tenebroase ale nopții păcatului…

Pe lângă **nepsis**, privegherea a intrat în spiritualitatea creştină şi sub forma lui **agrypnia**, mai ales ca un deziderat duhovnicesc al monahilor.

Interpretând literal îndemnul Mântuitorului de a priveghea şi a se ruga (Marcu 13, 33), agrypnia va fi virtutea prin excelență a monahilor prin care se combătea lenevia şi meteahna somnului, imitând prin aceasta pe îngeri, care nu au nevoie de somn. Sfântul Ioan Scărarul spune că „precum datorită obişnuinței ne deprindem a bea mai mult, tot astfel se întâmplă şi cu multă dormire. Pentru acest motiv se cuvine să luptăm împotriva ei, mai ales la începutul nevoinței noastre, întrucât un obicei vechi cu greu poate fi dezrădăcinat”.[176]

5.1.3. Efectele inimii curate

Efectele inimii curate sunt atât de evidente prin pacea şi liniştea duhovnicească pe care le aduce sufletului omenesc, încât un om înduhovnicit, copleşit de dragoste față de semeni, întâmpina pe oricine venea la el, cu adresarea: „bucuria mea!”. În acelaşi timp, **inimile curate au puterea de a pătrunde şi influența favorabil şi inimile celor din jur**. S-a remarcat pe bună dreptate că „prin sinceritatea şi nevinovăția sa, prin calmul, seninătatea şi firescul cu care face față celor mai primejdioase obstacole şi tentații, prin puritatea copilărească îngemănată

[176] Scara, XIX, 2

cu o adâncă seriozitate, omul pur răscoleşte puternic pe cei căzuţi moralmente, le trezeşte şi le înviorează puterile interioare, le reduce conştiinţa la nivelul răspunderii faţă de sine şi faţă de oameni şi-i pune astfel din nou pe linia unei vieţi omeneşti normale. Un om curat e un nesecat izvor de regenerare morală, cu adânci repercusiuni asupra coeziunii, dăinuirii şi promovării vieţii comunitare însăşi”.[177] Dar **dragostea inimilor curate se extinde spre a cuprinde întreaga creaţie**: „Când începeam să mă rog cu inima — spunea un om înduhovnicit — toată împrejmuirea mi se înfăţişează într-o formă fermecătoare: pomii, iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, toate păreau că vorbesc către mine, că sunt aici pentru om, că mărturiseau dragostea lui Dumnezeu către om şi că totul se ruga, totul lăuda pe Dumnezeu. Atunci am înţeles ce înseamnă cuvântul Filocaliei: „a înţelege duhul făpturilor”. Şi am văzut calea pe care trebuia mers, pentru a ajunge să stai de vorbă cu făpturile lui Dumnezeu”.[178]

Din cele de până aici tratate vedem că **inima curată** reprezintă nucleul sufletului omenesc, locul cel mai adânc şi tainic, **pătruns de iubirea lui Dumnezeu. Devenind un izvor al acestei iubiri, inima curată este simţirea plină de sensibilitate pe măsură să pună în mişcare, făcând să vibreze armonic toate funcţiile sufletului.** Raţiunea va fi dezgheţată din încordarea rece şi rigidă a ordinii. Sentimentul va pune în mişcare voinţa, ca putere sufletească de a transforma iubirea lui Dumnezeu în act adresat întregii creaţii.

5.2. Inima curată şi theoria

Fericirea a VI-a ne spune că cei cu inima curată vor vedea pe Dumnezeu. Curăţia inimii constituie partea ascetică a spiritualităţii creştine. Vederea lui Dumnezeu este partea mistică, adică **contemplarea lui Dumnezeu**. Partea ascetică se numeşte **praxis**, partea contemplativă se numeşte **theoria**.

Vederea lui Dumnezeu oferită de Mântuitorul inimilor curate va constitui de-a lungul vremii un exerciţiu de **iluminare duhovnicească**, având ca finalitate unirea cu Dumnezeu sau îndumnezeirea omului prin har: θεώσις. Ca urmare, vederea lui Dumnezeu va constitui un capitol „de vârf” în spiritualitatea creştină.

Vederea lui Dumnezeu este numită **θεωρία** (de la θεον + οραν). În limba latină se spune **contemplaţie**. Ea defineşte o vedere în adâncime, care fixează un obiect, asemenea privirii foarte atente cum ar fi ţinta la vânătoare. Această vedere este însoţită totdeauna de raţionament; de aceea depăşeşte simpla vedere trecătoare şi nebăgată de seamă. Contemplarea înseamnă a vedea şi a examina, a reflecta, a medita şi chiar a filosofa. Când acest raţionament are o referire ştiinţifică, atunci formulăm noţiunea de „teorie” spre deosebire de „practică”.

---

177 D. Belu, Inima curată, rev. Studii Teologice, 5-6/1952, p. 355.
178 D. Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, vol. III, Bucureşti, 1981, p. 236

Teorie înseamnă examinarea realității pe seama căreia formulăm reguli, definiții, concepte, pe care le punem apoi în practică. Teoria nu rămâne o noțiune sau un fenomen steril. Chiar se obişnuieşte să se spună că „teoria sine praxis sicut rota sine axis”.

Cuvântul de origine greacă aparține desigur filosofiei eline, gustului lor fără egal de a vedea şi de a examina lucrurile în adâncul lor, trecând de la vederea senzorială la vederea intelectuală, adică la aflarea adevărului dincolo de simpla vedere a ochilor. A vedea şi a examina era scopul însuşi al înțeleptului care caută profunzimea adevărului, prin trecerea de la simpla opinie (δόξα), la cunoaşterea lucrurilor în sine (γνωσις).

În literatura creştină, termenul îşi face apariția în şcoala alexandrină aflată sub influența filosofiei platonice. El va evolua definind şi adâncind noile şi variatele realități ale spiritualității creştine ca nouă învățătură despre Dumnezeu şi despre comuniunea cu El.

După cum a arătat Mântuitorul numai cei cu inima curată vor vedea pe Dumnezeu. Aceasta înseamnă că **theoria** care indică **viața contemplativă** se bazează pe **praxis**, fiindcă aceasta din urmă reprezintă, deopotrivă, **asceza negativă ca şi curăție de patimi**, şi **asceza pozitivă**, ca împodobire a sufletului cu virtuțile prin care chipul lui Dumnezeu străluceşte în viața spirituală a omului.

Theoria are mai multe trepte sau etape.

În primul rând **contemplația naturală**, ca act psihologic în care ne ridicăm prin puterile noastre fireşti la intuiția Frumosului, Binelui şi Adevărului. Contemplația naturală poate să fie **sensibilă**, când ne referim la cunoaşterea, cu ajutorul simțurilor, a frumuseților lumii create. Poate fi apoi **imaginativă**, când artistul îşi vede, în momentul inspirației, viitoarea operă. În sfârşit, se vorbeşte şi de **contemplația intelectuală,** proprie filozofilor, care contemplă adevărurile abstracte.

Contemplația naturală devine **religioasă**, când are în atenție transcenderea şi admirația Frumuseții absolute, adică a lui Dumnezeu.[179]

Mai întâi este **contemplația naturală,** care reprezintă cunoaşterea lui Dumnezeu prin lucrările create, când universul devine o carte deschisă în care omul credincios poate vedea măreția lui Dumnezeu, şi plin de **admirație** sufletul se ridică spre **sublim**. „Chipul lui Dumnezeu îl văd într-o floare”, spune Charles Linné. Nu că floarea l-ar conține pe Dumnezeu, ci admirația frumuseții ei îți ridică sufletul la contemplarea sau vederea **Frumuseții în sine**, care este Dumnezeu.

Etapa superioară a contemplației naturale este **teologia**. Prin teologie, sufletul iubitor de Dumnezeu şi curățit de patimi participă prin har la slava lui Dumnezeu, simțind viața divină. Referitor la etapele vederii lui Dumnezeu, sfântul Grigorie de Nissa precizează că „arătarea lui Dumnezeu către Moise s-a făcut mai întâi în lumină, după care el a vorbit cu acesta în nor, iar în cele din urmă …în întuneric”.[180] Faza de **lumină** înseamnă curăția de

179 Nichifor Crainic, Sfințenia – împlinirea umanului, Iaşi, 1993, p.187

180 Omilii la Cântarea Cântărilor, P.S.B. 29, p. 260.

patimi. Faza de **nor** înseamnă contemplarea celor inteligibile. Faza de **întuneric** reprezintă aripile iubirii cu care zburăm spre cunoaşterea iubirii lui Dumnezeu.

Theoria are mai multe **forme de manifestare**. **Messalienii eretici doreau să-L vadă pe Dumnezeu materializat**. Ei doreau să promoveze o vedere senzorială, cu ochii trupului, **mai mult decât cu ochii minții. Biserica i-a condamnat**.

În Apusul creştin va deveni dominantă vederea sufletească, adică **vederea prin cunoaştere**. Dat fiind faptul că Hristos este Adevărul, theoria va avea ca obiectiv **cunoaşterea adevărului**. Toma d'Aquino spune explicit: „contemplatio est simplex intuitus veritatis" (contemplația este simpla privire a adevărului).

În Răsăritul creştin, prin isihasm se arată că atunci când mintea coboară în inimă şi inima se ridică în minte, omul întreg, trup şi suflet, participă la vederea slavei Sfintei Treimi, prin harul ei necreat, ridicându-se la starea de îndumnezeire prin lucrarea Sfântului Duh. **Aceasta e forma cea mai înaltă de vedere a lui Dumnezeu, ca ieşire din sine şi unire cu Dumnezeu în necunoaşterea Lui. Aceasta este contemplarea lui Dumnezeu în inimă.**

Când spunem „**ieşire din sine**" trebuie să ne referim la **extazul vederii lui Dumnezeu**. Extazul (de la εκ + στάσις) indică ieşirea din starea intelectuală pentru a ajunge la cunoaşterea prin iubire a lui Dumnezeu, ca lucrare a Sfântului Duh. Sfântul Simeon Noul Teolog a experimentat extazul sub forma conştientă de comunicare cu Dumnezeu prin ridicarea sufletului la stările cele mai înalte de viață duhovnicească. Alții arată că în extaz există o suspendare a facultăților naturale ale sufletului pentru a face loc puterii de acțiune a Duhului Sfânt. În limbaj mistic acesta se numeşte „**somnul veghetor**". Spre deosebire de somnul obişnuit când sufletul este supus viselor, în somnul mistic sufletul este supus prezenței suverane a Duhului Sfânt. După **Sfântul Nil**, în extaz dispare toată ignoranța ce vine de la simțuri, iar mintea iese în întregime din sfera sensibilului şi primeşte, asemenea profeților, mesajul divin. Pentru **Evagrios** extazul este o „**intelectualitate pură**". Mintea (nous) care reprezintă chipul lui Dumnezeu reflectă „lumina Sfintei Treimi", luminându-se prin viața gnostică. Aceasta este „**mistica luminii**". Sfântul Grigorie de Nissa se referă la „**mistica întunericului**". Moise primeşte în întuneric de la Dumnezeu poruncile într-o îndelungată petrecere în fața lui. Se face simțit nevăzutul şi necuprinsul lui Dumnezeu ca fiind mai presus de toate cele ce pot fi văzute şi cuprinse.

În Apusul creştin contemplația şi extazul au aplicare după **criterii psihologice** sugerate de **Tereza de Avilla**. Ea arată că **odihna sufletului în Dumnezeu** este caracterizată prin aceea că Dumnezeu stăpâneşte adâncul sufletului, adică rațiunea şi voința; pe când imaginația, memoria şi simțurile sunt lăsate libere. De aici se trece la faza **unirii**, când memoria şi fantezia sunt absorbite de prezența lui Dumnezeu. În activitate obişnuită rămân doar simțurile. Această prezență a lui Dumnezeu aduce negrăită şi tainică pace şi bucurie duhovnicească în suflet. Cea de-a treia fază este **unirea extatică**, când sufletul este răpit în Dumnezeu, iar simțurile trupeşti sunt imobilizate. Acum apar unele simptome specifice: respirația şi circulația se

micşorează, atrăgând răcirea şi chiar nemişcarea trupului. Simțurile își opresc funcționalitatea. Privirea devine statică, într-o singură direcție. Face impresia că sufletul este chiar despărțit de trup şi răpit în Dumnezeu.

Extazul poate veni violent şi pe nesimțite, sufletul neputând face nici o opoziție. Dar poate veni şi lent, încât sufletul să poată lua atitudine de a-l primi, sau de a i se opune.

Durata celor trei etape este de la câteva clipe, la o jumătate de oră; sau poate dura ore, sau chiar zile. Deşteptarea din extaz vine de la sine, când omul are impresia că se reîntoarce după o călătorie din altă lume.

Efectele extazului se manifestă prin dorul nestăvilit după Dumnezeu, ca şi prin desăvârşita dezlipire de creaturi şi chiar de propria voință.[181]

Stare extatică întâlnită mai ales în rugăciune este o harismă venită din partea lui Dumnezeu. În spiritualitatea creştină este cunoscută şi sub numele de „**foc nestins**", „**râsul duhovnicesc al sufletului**" sau „**beție duhovnicească**". Spre a ne da mai bine seama despre ce este vorba, vom folosi misterioasa inscripție din „Memorialul" lui Blaise Pascal (luni, 23 noiembrie 1654): „De pe la ora 10 şi jumătate seara până pe la 12 şi jumătate. Foc. Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacob, nu al filozofilor şi al savanților. Siguranță. Siguranță. Sentiment. Bucurie. Pace. Bucurie. Bucurie. Bucurie, plânsete de bucurie".[182]

Contemplația ca unire cu Dumnezeu nu este şi nu poate fi socotită căderea în transă, ca o formă inconştientă a sufletului. Harul lui Dumnezeu transfigurează atât sufletul cât şi trupul, ridicând întreaga ființă umană la dimensiunea îndumnezeirii. Rațiunea va fi teofană, voința lucrează teandric, trupul este transfigurat şi capabil de o activitate teandrică. Hristos devine prin Duhul Sfânt viu şi activ în viața omului. În această situație sufletul acceptă în mod liber lucrarea lui Dumnezeu. El nu mai aderă cu vederea la lucrurile create. Simte un dor permanent de a fi singur cu Dumnezeu, de a rămâne într-o atenție simplă şi iubitoare față de prezența lui Dumnezeu. E situația Mariei ce stătea la picioarele lui Iisus fără să spună nici un cuvânt. Prezența lui Iisus era pentru ea totul, iar cuvintele Lui erau „duhul şi viața" (Ioan 6, 63) lui Dumnezeu care pătrundeau până în adâncul de taină al sufletului. La fel Apostolii rămân copleşiți de o inefabilă bucurie, împărtăşindu-se de lumina plină de slavă, care a pătruns trupul lui Iisus cu prilejul schimbării la față.

5.3. Inima curată şi hesykia

După cum ştim, Fericirile se prezintă într-o coeziune şi ascensiune duhovnicească. Astfel, cei cu inima curată ajung la vederea lui Dumnezeu, având capacitatea să intuiască

181 Nicolae Mladin, Prelegeri de mistică ortodoxă, Târgu Mureş, 1996, p. 217–218.
182 Mitropolit Nicolae Corneanu, Patristica mirabilia, Timişoara, 1987, p. 209

slava lui Dumnezeu încă din această viață, ca o pregustare a comuniunii de pace, linişte şi bucurie sfântă a sufletelor aflate într-o comuniune veşnică cu Dumnezeu. Sfinții Apostoli aflați la Schimbarea la față a Domnului, au fost pătrunşi de „pacea lui Dumnezeu care depăşeşte toată mintea" (Filipeni 4, 7) şi de care nu s-ar mai fi despărțit niciodată. Această „pace care depăşeşte toată mintea" este pacea lui Hristos complet deosebită de pacea lumii clădită pe convenții şi interese. Pacea lui Hristos a fost făgăduită de El Sfinților Apostoli şi nouă tuturor înaintea Sfintelor Sale Patimi, când a spus: „Pacea mea dau vouă, pacea mea las vouă; nu pacea pe care o dă lumea; să nu se tulbure, nici să se întristeze inimile voastre" (Ioan 14, 27). Deosebită de pacea lumii, deosebită de orice strădanie omenească, această pace reprezintă o **harismă,** adică un dar al lui Hristos oferit sufletelor care se împărtăşesc de duhul vieții Lui. Această pace reprezintă lucrarea harului Sfintei Treimi, care ne transmite raza de armonie existentă în comuniunea Intratrinitară.

În acelaşi timp, această harismă devine o **virtute,** adică o putere a sufletului nostru de a lucra pacea lui Hristos în lume. Apostolul arată că „**Hristos este pacea noastră**" (Efeseni 2, 12), ceea ce înseamnă că Hristos ne pătrunde cu pacea sa până în adâncul de taină al inimii, iar această pace şi bucurie divină „nimeni nu o va mai lua de la noi"(Ioan 12, 22). Toți cei care au simțit pacea lui Hristos în sufletele lor au fost dinamizați, întăriți spre **misiunea** de a o răspândi în lume, pentru a schimba chipul lumii, făcând ca viața lui Dumnezeu să stăpânească şi să strălucească peste zbuciumul şi tulburarea patimilor care înrobesc sufletele oamenilor. Sunt, într-adevăr, fericiți făcătorii de pace, fiindcă ei îndeplinesc în lume activitatea de mântuire, asemenea lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Astfel, cei făcători de pace primesc legitimitatea de fii ai lui Dumnezeu prin Hristos, care este Fiul Tatălui. Primind filiația divină prin Hristos, făcătorii de pace, ca „fii şi moştenitori" ai împărăției lui Dumnezeu (Galateni 4, 6–7) împlinesc în lume misiunea împăcării omului cu Dumnezeu (II Corinteni 5, 19–20).

Dacă toți oamenii din lume ar primi mesajul de pace al lui Hristos, chipul acesteia ar fi cu totul altul…Ar domni în lume iubirea, dreptatea, blândețea, răbdarea, iertarea, cumpătarea, mila, îngăduința…Ar dispărea mânia, invidia, ura, violența şi toată nedreptatea… Dar atât timp cât lumea se află sub zodia păcatului, fii lui Dumnezeu şi fiii împărăției trebuie să răspândească în lume pacea lui Hristos, suportând orice fel de ostilități din partea celor din jur. Şi, ducând cu jertfă crucea împăcării, vor simți mereu bucuria răbdării biruitoare pentru cauza lui Hristos în lume. S-a subliniat în acest sens într-o carte de pietate creştină că „nu e greu să trăieşti alături de cei buni şi blânzi, căci aceasta fireşte, place tuturor şi fiecăruia îi este dragă pacea şi iubeşte îndeosebi pe cei de un cuget cu el. Dar să poți trăi în pace cu cei învârtoşați şi înrăiți, sau cu cei neascultători, sau cu cei ce vorbesc împotriva noastră, iată un mare dar, iată un lucru de mare laudă, o faptă bărbătească. Sunt oameni care îşi păstrează pacea lăuntrică şi care trăiesc în pace şi cu ceilalți. Dar sunt şi alții care nici înăuntrul lor n-au pace şi nici pe ceilalți nu-i lasă în pace. Aceştia sunt o greutate pentru ceilalți dar o povară mai mare pentru ei înşişi. Sunt apoi şi din cei ce-şi păstrează pacea lăuntrică şi se sârguiesc

să-i aducă şi pe alții la pace. **Şi totuşi întreaga noastră pace în această sărmană viață trebuie întemeiată mai mult pe o tăcută umilință, decât pe scutirea de suferință. Cine ştie să rabde mai bine, acela îşi va păstra o pace mai îndelungată. Acesta este biruitorul său şi stăpânul lumii, acesta este prietenul lui Hristos şi moştenitorul cerului**".[183]

5.4. Apatheia şi Hesykia

Deşi am tratat terapia fiecărei patimi în parte, se cuvine să precizăm că la capătul acestei terapeutici duhovniceşti stă **apatheia,** ca eliberare de **toate patimile** cu ajutorul harului divin, care ajută firii ca prin virtuți, mai ales prin credință şi iubire, să ajungă la gnoză şi contemplație, ca posibilități de cunoaştere şi de unire cu Dumnezeu.

5.4.1. Apatheia

Noțiunea în gândirea antică

Pacea cu Dumnezeu cu sine şi cu semenii constituie un capitol de maximă importanță în spiritualitatea creştină, fiind cunoscut sub numele de **apatheia ca eliberare de patimi prin virtuți**. Prin apatheia se ajunge la asemănarea cu Dumnezeu care este **Spirit nepătimitor**, adică lipsit de orice patimă, de orice suferință, de orice tulburare.

Sfântul Maxim Mărturisitorul defineşte nepătimirea ca fiind „**starea paşnică a sufletului, care face ca acesta să se mişte cu anevoie spre răutate**".[184]

Dumnezeul marilor filosofi greci era absolut impasibil. Nu putea fi atras de nimic, deoarece se afla într-o stare de totală pasivitate față de viața din lume. **Iar dacă idealul filosofiei era de a-L imita pe Dumnezeu cel impasibil, înseamnă că şi omul trebuia să ajungă la apatheia. Această posibilitate nu era exclusă, întrucât nous-ul prin natura lui era apathes**.

În special stoicii aveau ca ideal apatheia ca **eliberare totală de patimi, prin detaşarea totală, adică prin pasivitatea față de simțurile care nasc patimile** (plăcerea, pofta, frica, durerea).

Pe de altă parte, **Filon din Alexandria**, plecând de la ideea că şi cei ce se înfrânează au nevoie de mâncare şi băutură pentru a-şi întreține viața, arată că **nu putem renunța total la poftă şi plăcere.** Le putem doar tempera, echilibra. În felul acesta, Filon nu-şi însuşeşte

[183] Toma de Kempis, o.c. p. 63-64.
[184] Capete despre dragoste I, 36, Filocalia II, 42

apatheia stoică, ci propune pentru omul de rând **metriopatheia**, adică măsura justă, o ordine, un echilibru, o temperanță în buna funcționalitate a afectelor.[185]

Apatheia în Spiritualitatea Răsăritului creştin

În creştinism **apatheia** ca pace sufletească are cu totul alt înțeles. În primul rând, omul se poate împărtăşi de nepătimirea lui Dumnezeu, devenind asemenea Lui, după înviere, aşa cum Hristos numai după ce s-a preamărit a devenit nepătimitor. Dat fiind însă faptul că viața veşnică începe încă de pe pământ, trebuie să devenim nepătimitori, asemănându-ne cu Dumnezeu, încă din această viață. Pentru prima dată **Clement Alexandrinul** propune nepătimirea ca ideal ascetului creştin. Apatheia este o virtute divină şi aparține gnosticului.[186] La temelia conceptului de apatheia stă **înfrânarea** (**εγκράτεια**) ca stăpânire a trupului,[187] aşa cum spuneau şi stoicii. Dar spre deosebire de ei, Clement pune apatheia în legătură cu **gnoza** şi **iubirea**.[188]

Evagrie spune că mai degrabă apatheia îl face pe om asemenea îngerilor decât lui Dumnezeu. El arată că nepătimirea **nu implică suprimarea, nici a părții irascibile şi nici a celei concupiscente, ci purificarea lor, convertind spre virtute partea poftitoare, şi la luptă contra demonilor, partea irascibilă**.[189]

Apatheia creştină nu este o pasivitate totală, o insensibilitate ca cea a pietrei…Sfântul Apostol Pavel se referă la bucuria sa în suferință pentru Biserica lui Hristos: „mă bucur în suferințele mele (**χαίρω εν τοις παθήμασιν** – gaudeo in passionibus) pentru voi şi împlinesc lipsurile necazurilor lui Hristos în corpul meu pentru Trupul Lui, care este Biserica" (Coloseni 1, 24).

Isaac Sirul arată că „nepătimirea nu înseamnă a **nu mai simți patimile, ci a nu le mai primi** (**accepta)**, căci prin multele şi variatele virtuți, arătate şi ascunse, pe care le-a dobândit cel ce a ajuns la ea, s-au slăbit patimile în el şi nu se mai pot ridica uşor împotriva sufletului. Mintea deci nu mai trebuie să fie mereu atentă la ele. Pentru că în toată vremea e scufundată în cugetările ei".[190]

De aici vedem că „**nepătimirea ar fi acea stare a sufletului în care acesta biruieşte orice ispită.** Îndată ce a primit (acceptat) ispita fie dinăuntru, fie din afară, a căzut din starea de nepătimire. Desigur, această stare, deşi a ajuns o obişnuință, nu a devenit o însuşire inalienabilă a firii, cum s-a dovedit a fi la îngeri, sau cum vom ajunge noi în viața viitoare;

---

185 H. North, *Sophrosyne, Self knowledge and self restraint in Greek literature*, Ithaca, New York, 1966, p. 324.
186 Stromata VI, 71-79, P.S.B. 5, p. 428.
187 Stromata IV, 22, 138, 1, P.S.B. 5, p. 295.
188 Stromata III, 5, 43,1, P.S.B. 5, p. 255.
189 Praktikos, 78.
190 Cele 100 de capete ale lui Calist şi Ignatie Xanthopol, Filocalia, VIII, p. 189-190.

deşi e înlesnită în mare parte şi de obişnuința pătrunsă în fire, ea are nevoie totuşi de o susținere din partea voinței… De obicei nu ne consolidăm dintr-o dată starea de nepătimire, ci prin repetate înălțări la ea, după tot mai multe căderi, rămânând de fiecare dată tot mai mult timp în ea”.[191]

Pe de altă parte, Părinții filocalici au insistat asupra coeziunii dintre **nepătimire**, **iubire** şi **gnoză**.

Evagrie spune că „iubirea este fiica nepătimirii”.[192] El admite că putem alunga o patimă prin alta,[193] iar **Diadoh al Foticeii** precizează că nici o altă virtute nu poate procura sufletului nepătimirea **desăvârşită afară de iubire**[194] **care e plinătatea libertății divine**. „**Dacă iubim sincer pe Dumnezeu, însăşi iubirea noastră alungă patimile noastre**”,[195] spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Iubirea reuneşte toate puterile omului sub îndrumarea Duhului Sfânt.

Socotind iubirea ca fiică a nepătimirii, **Evagrie** adaugă că **iubirea este „uşa cunoştinței naturale, căreia îi urmează teologia, iar la capătul acesteia, fericirea ultimă**”.[196]

S-a remarcat pe bună dreptate că „ne curățim de patimile egoismului pentru a dobândi altruismul iubirii; şi iubirea curată apare îndată ce apare nepătimirea, crescând apoi pe măsură ce progresăm în nepătimire. **Aceasta e marea şi radicala deosebire între nepătimirea creştină şi între apatheia budistă**. Acolo, cel ajuns la apatheia se dezinteresează total de oameni, din grija de a nu-şi tulbura liniştea egoistă. De aceea, oricât de totală s-ar prezenta dezinteresarea, acolo ea n-a eliminat lucrul cel mai grav: **egoismul**. **Nepătimirea creştină, dimpotrivă, este o dezinteresare generoasă**”.[197]

În acelaşi timp, se cuvine să deosebim apatheia creştină şi de cea stoică. Scoțând din sufletul omenesc afectul, morala stoică îl face pe înțelept nepătimitor, dar în acelaşi timp, el devine şi foarte rigid, înghețat derațiunea care îl face insensibil, iar caracterul ferm îl închide în sine însuşi ca stânca de granit. Pe de altă parte, după cum am văzut, morala creştină promovează apatheia nu ca eradicare a afectelor, ci ca şi convertire a lor în virtuți. De aceea, promovarea milei şi a smereniei în spiritualitatea creştină, şi negarea lor în cea stoică, creează un hiatus ireversibil între apatheia creştină şi cea stoică.

De aici vedem că apatheia nu e scop în sine. Scopul ei rezidă în restaurarea chipului lui Dumnezeu, prin îndepărtarea a ceea ce împiedică strălucirea lui, adică a **elementului „străin”**, care sunt patimile. Atunci se vede „locul lui Dumnezeu”,[198] spune Sfântul Grigorie de Nyssa.

---

191 Dumitru Stăniloae, Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie, Cluj-Napoca, 2000, p. 134.
192 Praktikos, 81.
193 Praktikos 45, 58
194 Filocalia I, 379
195 Filocalia II, 87.
196 Praktikos 8.
197 D. Stăniloae, o.c.p. 136
198 T: Spidlik, Spiritualitatea…, vol. I, p. 312.

Semnele nepătimirii care aduc sufletului o stare de pace rezidă în a nu fi **tulburat de gânduri** şi a fi **imperturbabil „în fața amintirilor**”. Avem dovada nepătimirii, spun asceții creştini, atunci când mintea (nous) **„rămâne calmă în fața vedeniilor din timpul somnului**”. Apoi, starea de **rugăciune** fiind un „barometru al vieții duhovniceşti”, dovada nepătimirii o avem atunci când ne rugăm „**neîmprăştiat**”, „**când mintea începe să-şi vadă propria lumină**”.[199]

Controversa apatheiei în Spiritualitatea Apuseană

Spre deosebire de spiritualitatea răsăriteană, **spiritualitatea apuseană** nu admite termenul de **apatheia.**

Dată fiind concepția juridică despre păcat, spiritualitatea apuseană nu-l poate deosebi de patimă, şi datorită acestui faptei resping nepătimirea, aşa cum în mod normal respingem şi noi nepătimirea. Faptul că nu există om care să fie viu şi să nu greşească, nu înseamnă că omul nu poate atinge stadiul nepătimirii, fiindcă şi cei mai duhovniceşti oameni, ajunşi la gnoză şi contemplație, pot cădea în păcatul kenodoxiei…

Luând atitudine față de pelagienii eretici care confundau nepăcătuirea cu nepătimirea, ca şi față de Pitagora şi Zenon, mari susținători ai apatheiei, **Fericitul Ieronim** spune **că a** declara desăvârşit de patimi înseamnă a declara: **„vel saxum, vel deus”** (fie piatră, fie dumnezeu).

Faptul că spiritualitatea apuseană nu a putut înțelege modul în care ne putem elibera de „toate patimile”, s-au văzut nevoiți ca respingând pe „apatheia”, să introducă în locul ei termenii: **impasibilitas**, **puritas mentis** (curăția inimii), **tranquillitas mentis (**liniştea minții).[200]

5.4.2. Hesykia

S-a arătat că pacea, după care râvneşte atât de mult sufletul omenesc, porneşte de ca noțiune creştină din evreiescul **shalom**, care la început, având un înțeles profan, indica rezultatul favorabil al discuției dintre doi oameni. De pildă, pacea dintre doi negustori se realiza atunci când, căzând de acord asupra prețului, înceta orice fel de negociere…Acest sens profan se prelungeşte în creştinism sub formă religios morală, **pacea devenind relația justă cu Dumnezeu realizată prin rugăciune.** Astfel, prin rugăciune dobândim liniştea sufletului ca ideal al strădaniilor noastre duhovniceşti.[201]

199 Evagrie, Praktikos, 63; T. Spidlik, o.c.p. 313.
200 T. Spidlik, Spiritualitatea…, vol. I, p. 314
201 Tomas Spidlik, Spiritualitatea răsăritului creştin, vol. III, Monahisnul, trad. Diac. Ion I. Ică jr., Sibiu 2000, p. 30

În spiritualitatea Răsăritului creştin, liniştea sufletului ca ideal al vieții duhovniceşti se va numi **ησυχία,** spre deosebire de acel **pax**, prin care Fericitul Augustin, influențat de spiritul juridic roman, spune că: “**pacea tuturor lucrurilor este liniştea ordinii”**.[202]

Isihia va deveni în spiritualitatea ortodoxă mijlocul cel mai eficient de a ajunge la unirea desăvârşită cu Dumnezeu, încât expresia „**a duce o viață în isihie”** însemna biruința asupra patimilor care aduc nelinişte, agitație şi tulburare sufletului omenesc.[203]

Lămurirea noțiunii în înțelepciunea antică

Privind etimologia cuvântului, se crede că **ησυχία** ar proveni de la **ησθαι** care înseamnă **a fi aşezat,** adică ajuns la starea de linişte interioară manifestată prin tăcere, ca rezultat al încetării cauzelor exterioare care au provocat tulburarea.

Platon aşază pe hesykia alături de nous, ca parte înțeleaptă a sufletului. Nous-ul, spre deosebire de cele două părți iraționale, este totdeauna liniştită, fiindcă prin natura sa este lipsită de patimă (apathes). Această linişte este dată de faptul că mintea este totdeauna asemănătoare cu sine, pe când părțile iraționale se află într-o tumultoasă schimbare (Republica 604, e).

S-a spus apoi că **hesykia este asceza minții,** înțelegând prin asceză exercițiul continuu al minții de a se purifica de gândurile rele, spre a-şi găsi propria identitate de linişte, ca netulburare de patimi şi gânduri rele, ştiut fiind faptul că patimile, ca mişcări iraționale ale sufletului, provoacă tulburarea întregii naturi umane.

Hesykia în Noul Testament

În Noul Testament **ησυχάζειν** determină ideea de tăcere în linişte, asemenea celor ce nu pot răspunde la o provocare (Luca 14, 4). Hesykia poate fi şi liniştea de care beneficiază cei ce sărbătoresc sabatul, odihnindu-se (Luca 23, 56).

Ca element al spiritualității creştine, avându-şi originea în Noul Testament, hesykia redă starea de pace şi linişte prin tăcere, în urma concentrării interioare, spre a descoperi în adâncurile de taină ale inimii „împărăția lui Dumnezeu ca pace, dreptate şi bucurie în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17), care „este înăuntrul nostru” (Luca 17, 21). În acelaşi timp hesykia este şi rodul vederii şi a împărtăşirii din slava lui Hristos, precum Apostolii la Schimbarea la Față a Domnului, când sufletele lor au fost pătrunse de lumina divină de care era cuprinsă ființa Mântuitorului, ca împărtăşindu-ne harul bucuriei, al liniştii şi al păcii interioare, ca anticipare a liniştii lui Hristos în comuniunea veşnică a Sfintei Treimi.

Pentru Sfântul **Apostol Pavel**, hesykia este sinonim stării de pace, sau asociată acesteia. Pe tesalonicenii care, socotind imanentă parusia Domnului, refuzau să lucreze, Apostolul îi îndeamnă ca „**muncind în linişte** să-şi mănânce pâinea lor” (II Tesaloniceni 3, 12).

---

[202] De civitate Dei, XIX, XI, PL 61, 640
[203] T. Spidlik, o.c. p. 29

Pe de altă parte, Apostolul rânduieşte ca în adunările creştine, „femeia să se învețe, ascultând învățătura în linişte” (**εν ησυχία**).

În această situație, **liniştea** corespunde **tăcerii**, după cum precizează Apostolul în continuare: „Eu nu îngădui femeii nici să învețe pe altul, nici să aibă stăpânire asupra bărbatului, ci să stea în linişte” (**ειναι εν ησυχία**), (I Timotei 2, 11–12).

Sfântul **Apostol Petru** recomandă femeii să evite podoabele exterioare şi să râvnească spre „nestricăcioasa podoabă a duhului **blând şi liniştit** care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu” (I Petru 3, 4).

Formele hesykiei în Spiritualitatea Răsăriteană

După cum vedem hesykia este liniştea interioară a sufletului manifestată prin tăcere, deosebindu-se de liniştea exterioară ce are o cu totul altă manifestare.

Ca element specific Spiritualității Răsăritului creştin, hesykia are un caracter interior, duhovnicesc, găsindu-şi terenul propice de afirmare în viața retrasă, singuratecă, anahoretică sau eremitică. De aici şi legătura aproape indisolubilă între **ησυχία şi ερημία**. Pustia devine mediu favorabil de a **cultiva şi dobândi tăcerea pentru a fi liniştit**. Tăcerea singurătății devine astfel o condiție a hesykiei, fără ca sufletul omenesc să rămână decompensat, deoarece liniştea dobândită în urma tăcerii este cultivată prin **neîncetata rugăciune a lui Iisus**. Iar când te afli în comuniunea cu Dumnezeu, te simți alături de toți oamenii din lume. Şi înțelepții antici căutau filosofia în singurătate şi retragere. Dar pentru omul antic exilul însemna de-a dreptul moarte, fiindcă singurătatea îl copleşea, nefiindu-i proprie. De aici rezultă şi superioritatea hesykiei creştine, structurată pe rugăciune, ca cea mai profundă şi înaltă filozofie, prin care ne unim cu Dumnezeu şi cu lumea întreagă.[204]

Fuga de lume în interpretarea isihastă are următoarele trei aspecte:

1. fuga în sensul **fizic** înseamnă retragerea în singurătate pentru a nu mai întâlni pe nimeni.

2. singurătatea tăcerii ca lipsă a conversației

3. singurătatea inimii, când logismoii nu tulbură mintea

Privind **istoricul isihasmului**, vom spune că aşa cum Sfântul Antonie este socotit întemeietorul monahismului, **avva Arsenie** este socotit întemeietorul isihasmului. El ajunge anahoret după ce a părăsit palatul imperial în urma îndemnului ce i-a venit din cer, spunându-i: „Arsenie, fugi, taci, linişteşte-te” (**ησύχαζε**).[205]

După cum vedem, prima fază a isihasmului constă în spiritualitatea practicată şi dezvoltată de **Părinții deşertului.**

Cea de-a doua fază a isihasmului va fi promovată în secolele VI-VII de către **Părinții sinaiți**, având ca reprezentanți pe sfântul Ioan Scărarul, Nil, Isihie, Filotei. Aceştia căutau să

[204] T. Spidlik, o.c. vol. II, p. 312
[205] idem, p. 309

ajungă la rugăciunea curată a inimii prin paza inimii şi a minții, realizată prin corelația dintre **προσοχή** şi **προσευχή**.

Scopul final este theoria**, adică contemplația sau vederea lui Dumnezeu.**

Cea de-a treia fază o datorăm sfântului **Simeon Noul Teolog**, care va promova iluminarea Sfântului Duh în inima fiecărui om, generalizând astfel posibilitatea tuturor credincioşilor de a experimenta prin iubire, liniştea cerească adusă în suflet de harul divin.

A patra fază se va dezvolta în secolul al XIV-lea. Sfântul **Grigorie**, coborând din muntele Sinai, se va orienta spre cucerirea Athosului cu numeroşi ucenici aduşi aici. De acum Athosul va deveni centrul spiritual al isihasmului, având la bază contemplația pură, prin practicarea neîntreruptă a „**Rugăciunii lui Iisus**", însoțită de o tehnică psiho-somatică. Un mare susținător al isihasmului a fost monahul atonit, **Grigorie Palama** († 1359), devenit episcopul Salonicului şi trecut în rândul sfinților. El a integrat rugăciunea lui Iisus în sinteza sa teologică cu privire la posibilitatea îndumnezeirii firii cu harul necreat al Sfintei Treimi. Disputele s-au purtat cu Varlaam din Calabria, care neadmițând că harul este energie necreată, nu putea înțelege nici posibilitatea îndumnezeirii prin har. El se ridică astfel cu multă hotărâre împotriva isihasmului, provocând dispute teologice şi creând o adevărată controversă între Spiritualitatea Răsăriteană isihastă şi Spiritualitatea Apuseană.

Cea de-a cincia etapă a isihasmului se va forma în secolul al XVIII-lea, identificându-se cu mişcarea filocalică, care avea ca obiect cultivarea prin isihasm a frumuseților duhovniceşti. Filocalia s-a răspândit apoi în mănăstirile din Rusia şi România, fiind tradusă în foarte multe țări occidentale.[206]

Hesykia trupească şi duhovnicească

În spiritualitatea creştină ortodoxă hesykia are un aspect trupesc şi unul duhovnicesc. Datorită păcatului infuzat în firea omului, apare necesitatea tot mai impetuoasă a **hesykiei trupeşti**: **"**căci trupul pofteşte împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului, şi ele se împotrivesc ca să nu faceți cele ce ați voi" (Galateni 5, 17). Sfântul Apostol Pavel a remarcat pe bună dreptate că duhul se conduce în luciditatea sa după legea lui Dumnezeu care este „sfântă, şi porunca sfântă şi dreaptă şi bună" (Romani 7, 12). Pe de altă parte însă, păcatul care locuieşte în fire provoacă revolta simțurilor, încât Apostolul putea spune că „cu mintea slujesc legii lui Dumnezeu, iar cu trupul legii păcatului" (Romani 7, 20–25). De aici apare şi contradicția omului cu el însuşi, ca o războire între spirit şi materie. Apostolul constată: „nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârşesc" (Romani 7, 19). Izbăvirea sau eliberarea din această contradicție a omului cu el însuşi o aduce harul lui Hristos. Prin harul lui Dumnezeu se ajunge la hesykia trupească, fiindcă „legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a izbăvit de legea păcatului şi a morții" (Romani 8, 2). Hesykia trupească va fi dată de

206 ibidem, p.310l

faptul că „cei ce sunt ai lui Hristos şi-au răstignit trupul împreună cu păcatele şi poftele” (Galateni 5, 24). Hesykia trupească se va „împăca” cu hesykia sufletească prin înnoirea vieții în Hristos: „deci, dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi. Toate sunt de la Dumnezeu, care ne-a împăcat cu Sine prin Iisus Hristos şi ne-a încredințat slujirea împăcării” (II Corinteni 5, 17–18).

Din cele până aici tratate, putem defini isihasmul ca formă de spiritualitate bazată pe hesykia, cu orientare esențial contemplativă. Va trebui să precizăm că hesykia nu e **un scop în sine**, ci un **mijloc**, cel mai potrivit mijloc pentru a ajunge la scopul care este unirea cu Dumnezeu.[207] Prin aceasta se deosebeşte de apatheia stoică, ce avea scopul în sine, închizând astfel orizontul ascensiunii sufletului omenesc spre îndumnezeirea lui prin harul divin. De fapt, **în stoicism este numai efortul uman, pe când în creştinism asceza este întâmpinată şi condusă de harul lui Dumnezeu spre desăvârşirea duhovnicească**

6. RĂBDAREA
– virtute creştină, ca rod al Duhului Sfânt –

Atât la începutul, cât şi la sfârşitul activității Sale mesianice, Mântuitorul spune Sfinților Săi Apostoli că „**cel ce va răbda până la sfârşit, acela se va mântui**” (Matei 10, 22; Matei 24, 13). De aici rezultă nu numai că ei vor întâmpina necazuri şi greutăți în activitatea lor, ci şi faptul că toate acestea trebuiesc învinse prin răbdare. Aceasta va devenii virtute nu numai în viața apostolilor, ci şi a urmaşilor lor, dintre care la loc de frunte sunt martirii şi asceții.

Asociată curajului, răbdarea este o virtute specific duhovnicească, ca rod al nădejdii creştine. Înainte însă, ea este o virtute naturală, cerută de viață

6.1. Necesitatea şi motivația răbdării ca virtute

În primul rând, răbdare este o virtute naturală, cerută de firea omului, raportată la viață, care se desfăşoară în timp.

În concret, cât timp trebuie să aşteptăm ca cineva, după ce se naşte, să ajungă la maturitate şi să-şi creeze un rost în viață?!... Ne dăm seama apoi fără prea mare greutate din experiența de zi de zi, că orice lucrare temeinică solicită aşteptarea realizării ei în timp. Cât timp trebuie să aştepte medicul, de pildă, să aducă însănătoşire bolnavilor, dascălului ca să dăltuiască caractere şi orientare profesională, elevului ca să ajungă la împlinirea idealurilor,

[207] T. Spidlik, Spiritualitatea…, vol. II, p. 309-312.

țăranul ca să recolteze rodul semănatului, muncitorului ca să realizeze lucrări de calitate şi să descopere căi noi mai utile şi mai eficiente care să slujească progresului omenirii. A apărut astfel şi noțiunea de "răbdare profesională" şi se spune că "geniul nu este altceva decât o mare dispoziție pentru răbdare" (G.Buffon). Pentru acest motiv, răbdarea ca virtute trebuie mereu susținută şi cultivată ca şi caracterul moral cerut de firea omului. Acest fapt a fost remarcat de înțelepciunea tuturor popoarelor şi exprimat în diferite moduri. Astfel un dicton albanez spune aşa: "lemnul se usucă, piatra crapă, omul însă rabdă", altul: "cu răbdare şi tăcere face agurida miere" (român), "cuvânt cu cuvânt se fac marile cărți" (francez), "cine aduce mereu câte o roabă de pământ, cu timpul poate ridica un munte" (persan), "lecție cu lecție fac omul învățat" (italian).

Se spune despre împăratul Octavian Augustus că adesea, combătând graba în efectuarea unei bătălii, obişnuia să spună: "Festina lente" (Suetoniu, «Viața celor doisprezece cezari», cap. 25).

În al doilea rând, răbdarea, pe lângă sensul de aşteptare în timp, ea este cerută de viață însăşi, datorită faptului că **viața nu este numai liniştită, ci este şi luptă, şi jertfă**. Iar jertfa şi lupta pentru a ajunge la biruință, cer întotdeauna răbdare. De aceea s-a spus că la baza oricărei opere mărețe stă iubirea şi jertfa, dar ambele se întemeiază pe răbdare. Legenda zidirii Mănăstirii Argeş este concludentă în acest sens... Se spune apoi că în crearea operelor mărețe "nu este numai inspirație, ci şi transpirație"...

În al treilea rând, răbdarea este şi ethike areté, adică virtute morală care angajează sufletul în acțiune, în special voința, spre a realiza fapta. Sub aspect moral, răbdarea înseamnă crearea **caracterului moral ca stăpânire de sine**. Această stăpânire de sine îți solicită luciditatea minții înainte de a spune o vorbă sau înainte de a săvârşi a faptă, iar pe măsură ce-ți câştigi deprinderea stăpânirii de sine, în aceeaşi măsură îți câştigi liniştea şi pacea sufletului tău.

6.2. Noțiunea şi înțelesul răbdării ca virtute creştină

6.2.1. În filosofia antică

Dacă Platon şi Aristotel vorbesc mai puțin despre răbdare, ea primeşte o atenție cu totul deosebită la stoici. Ei fac din răbdare una din cele patru virtuți cardinale, incluzându-se în **ἀνδρεία** (curaj). În viziunea panteistă, Seneca îl face pe înțeleptul care ştie să rabde superior lui Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu se află în afara suferinței, pe când înțeleptul deasupra ei (De prov. 6, 6). Răbdarea ca virtute centrală are un caracter **autarhic**, fiindcă înțeleptul foloseşte mijloacele sale proprii pentru un scop care este el însuşi.

Stoicii redau răbdarea ca şi capacitate a suferinţei pasive prin **καρτερία** – care înseamnă tărie de caracter, rezistenţă, stăruinţă, fermitate, constantă. De aici şi adjectivul **καρτερός** înseamnă stăruitor, dârz, puternic, statornic, violent, stăpân pe sine. Ca virtute, **karteria** este ştiinţa lucrurilor şi a situaţiilor ce trebuiesc sau nu trebuiesc îndurate, spune Clement Alexandrinul (Stromate IV, 18, 79, 5–80).

6.2.2. Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi

Dacă καρτερία are un caracter egocentric, fiind lipsită de orice speranţă, în Sfânta Scriptură vor fi utilizaţi termenii: **ὑπομονή** şi **μακρουθμία**. Aceşti termeni reprezintă o deschidere a sufletului spre speranţă. Hypomoné este tradus în limba latină prin pretientia, sustinentia, expectativ, cu tendinţa spre **sperare**. Această răbdare este prin excelenţă o atitudine mesianică în Vechiul Testament, iar în Noul Testament primeşte înţelesul suportării suferinţelor pe care le aduce fidelitatea faţă de Mesia. Sfântul Apostol Pavel scrie în epistola către evrei (10, 36): „Aveţi nevoie de răbdare, pentru ca după ce aţi împlinit voinţa lui Dumnezeu, să beneficiaţi de făgăduinţele Sale".

În Sfânta Scriptură răbdarea nu este un atribut exclusiv al omului, ci şi al lui Dumnezeu. Aceasta este **μακροθυμία** – îndelungă răbdare ca încetineală la mânie. Ca virtute umană îndelunga răbdare reprezintă un transfer asupra omului aşteptarea inclusă în makrofymia divină. Ea devine indulgenţa şi tandreţea sufletului omenesc. În LXX răbdarea este pusă în legătură **akedia**, aceasta din urmă având sensul oboselii, al răbdării care a ajuns la capătul deznădejdii.

Sfinţii părinţi au închinat lucrări întregi acestei virtuţi. În general apologeţii accentuează aspectul ei de nonviolenţă, şi asociată blândeţii, reprezintă o imitare a vieţii lui Hristos în suferinţă.

Dacă Părinţii latini elogiază răbdarea în martiriu, părinţii greci pun accentul pe răbdarea ascetică, cultivată în special de monahi. Ea va asocia martiriului pe apatheia, ca desăvârşire a vieţii duhovniceşti.

Sfântul **Grigorie de Nazianz** referindu-se la suportarea vicisitudinilor vieţii, o numeşte pentru prima dată **filosofie**.[208] Răbdarea e piatra de încercare a noii filosofii creştine va spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Creştinismul este răbdare, iar proba de verificare a celei mai autentice filosofii nu este numai a suporta dificultăţile, ci simţindu-le prezenţa, chiar a le dispreţui, şi a purta coroana răbdării în linişte, fără nici un fel de efort. **Răbdarea** este rădăcina întregii filosofii creştine.[209] Pentru Sfântul Grigorie cel Mare, „răbdarea este rădăcina şi păzitoarea

[208] Ep. 31, P.G. 37, 68 b.c.
[209] P.G. 61, 276–277

tuturor virtuților”.[210] Nu e suficient să suporți pe fratele tău, trebuie mai întâi să-l iubești”.[211] Noi toți putem fi martiri dacă păstrăm în suflet răbdarea.[212]

Un părinte filocalic arată că „virtuțile își țin cumpăna între ele și toate se adună într-una și se împlinesc într-o întocmire, și într-un singur chip al virtuții. Căci sunt virtuți propriu-zise și virtuți mai mari ca virtuțile, care cuprind și susțin pe cele mai multe sau chiar pe toate, cum sunt **dragostea dumnezeiască**, **smerenia** și **răbdarea dumnezeiască**. Fiindcă zice Domnul despre aceasta: „întru răbdarea voastră veți câștiga sufletele voastre” (Luca 21, 19), dar nu a zis întru postirea voastră sau întru priveghерea voastră. Iar prin **răbdare înțeleg pe cea după Dumnezeu**. Ea este împărăteasa virtuților, temelia bunătăților bărbătești. Căci ea este **pacea în războaie**, **seninul în furtună**, **statornicia nestrămutată** în cei ce au dobândit-o. Pe cel ce a dobândit-o pe aceasta în Hristos Iisus nu-l vor putea vătăma nici armele, nici sulițele, nici câmpurile de bătălie, nici chiar războaiele diavolilor, nici mulțimea întunecată a celor potrivnici”.[213]

6.3. Hypomone ca virtute creștină

Hypomone are mai multe sensuri:

1. A îndrăzni cu cutezanță, cu stăruință, a nu se lăsa biruit în încercare.

2. În sens moral, cu perseverență, stăruință, tenacitate, tărie de a suporta, capacitate de a nu îngădui puterilor să te lase, a suporta fără a fi străpuns, încovoiat, plecat.

3. A aștepta (radicalul **μεν** = a rămâne, de unde latinescul: maneo) desemnează finalitatea unei biruințe, adică a stărui în încercări, lovituri, spre a le depăși, birui.

Este anonim cu elementul de curaj, de putere în acțiune. De aceea termenul a intrat și în registrul militar în sens de rezistență, perseverență, fără a te îngenunchea, a fi biruit.

El este totdeauna în opoziție cu cuvântul **αριστημαι** = a te da la o parte, a te retrage când dai de greu; adică contrazice ideea de lașitate.

În morala creștină este folosit cu precădere termenul de hypomone.

Când Mântuitorul le spune ucenicilor la începutul misiunii că „**cine va răbda până la sfârșit, acela se va mântui**” (Matei 10, 22), și la sfârșitul misiuni Sale, exact același lucru, folosește exact aceiași termeni = **cel ce rabdă cu curaj, angajat într-o luptă spre a nu se lăsa învins nici doborât ci, a învinge el.** Rezultă că răbdarea nu stagnează puterile sufletului, ci le angajează.

---

210 P.L. 76, 1261 d

211 P.L. 76, 1262a

212 P.L. 76, 1263d

213 Sfântul Grigorie Sinaitul, Capete după acrostih, Filocalia, vol VII, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1999, p. 123

Deci hypomone înseamnă în Sfânta Scriptură „răbdarea ca suportare, ca stăruință plină de energie, care conduce la biruință, la împlinire, adică a suporta (răbda) vicisitudinile vieții, plin de nădejde, cu încredere în victoria sau biruința finală. De exemplu, a suporta sentimentul de durere în fața morții, va fi interpretat în sensul de nădejde, ca bucurie a comunicării cu Dumnezeu, şi nu o sufocare resemnată sau un regret că te desparți de această viață.

Privită la nivelul sufletului omenesc, în IV Macabei, hypomone reprezintă capacitatea oamenilor de a muri pentru idealul lor, precum şi creştinii trebuie să dovedească răbdare în necazuri şi prigoane, nu pentru a fi învinşi, ci pentru biruința finală „Sfii credincios până la moarte, şi-ți voi da cununa vieții" (Apocalipsa 3, 10).

În spiritualitatea creştină, aspectul de stăruință în răbdare este dat şi de legătura dinte hypomone cu elpis (nădejde). Sfântul Apostol Pavel vorbeşte de **„răbdarea–speranță"** spunând: „Neîncetat aducându-ne aminte înaintea lui Dumnezeu, Tatăl nostru, de lucrul credinței voastre şi de osteneala dragostei şi de stăruința nădejdii voastre în Domnul nostru Iisus Hristos" (I Tesaloniceni 1, 3). Apoi **răbdarea are ca țintă nădejdea**: "Şi nu numai atât, ci ne lăudăm în necazuri, ştiind că necazul aduce răbdare" (Romani 5,3). În acelaşi timp, răbdarea produce ea însăşi nădejdea. În felul acesta hypomone reprezintă capacitatea sufletului de a răbda cu bucurie, "întărindu-vă cu toată puterea după tăria măririi lui, spre toată îngăduirea şi îndelunga-răbdare, mulțumind cu bucurie lui Dumnezeu şi Tatălui, care ne-a învrednicit să avem parte la moştenirea sfinților întru lumină" (Coloseni 1, 11–12).

În felul acesta, hypomone este o calitate a sufletului omenesc care-l ține mereu în picioare, în acțiune, oricât de potrivnice ar fi furtunile vieții. Caracterul de virtute activă, de putere a sufletului, de dinamism în acțiune, îl vedem şi din rugăciunea unui credincios părăsit de soția sa şi rămas orb. În răbdarea lui el cere lui Dumnezeu **puterea de a împlinii voia Lui, nu ca o resemnare mută, ci ca o bucurie sfântă, fără murmur, ci ca o cântare de laudă.**

De aici vedem că hypomone este o virtute **derivată din nădejde**, ea susține nădejdea, şi este înrudită cu curajul.

6.4. Makrothymia ca virtute creştină

Al treilea sens al răbdării ca virtute în morala şi spiritualitatea creştină, este cel de **μακροθυμία**, format din radicalul **μάκρ**, care indică ideea de a fi lung, mare; şi **θυμία**, care exprimă impulsivitatea ca acțiune dinamică şi fermă. Traducerea mot ŕ mot desenează un mare impuls sufletesc, plin de energie, de putere, de unde şi traducerea românească: **îndelunga răbdare.**

Cuvântul care determină această virtute este foarte folosit în Sfânta Scriptură atât în Vechiul cât şi în Noul Testament. Prin el se indică atributul răbdării divine, ca iertare, şi

milostivire…Psalmistul spune în acest sens: “Domnul este îndurător şi milostiv, îndelung răbdător şi bogat în dreptate” (Psalmul 103, 8; 86, 15; 145, 8).

Makrothymia lui Dumnezeu se referă totdeauna la păcătos, fiind o aşteptare a păcătosului să se îndrepte prin pocăință: “O, Doamne, iată ce cugetam când eram în țara mea…Ştiam că tu eşti Dumnezeu îndurat şi milostiv, îndelung răbdător şi îți pare rău de fărădelegi” (Iona 4, 2).

În Noul Testament, makrothymia este implicată mai profund în milostivirea lui Dumnezeu față de om. Este milostivirea ce demonstrează adâncul mai presus de înțelegere a faptului că „**Dumnezeu este iubire**”, altfel decât iubirea naturală a omului. Sau, sub altă formă spus, **este iubirea noastră ce poartă în sine lucrarea Duhului Sfânt**. În felul acesta, **makrothimia ca „rod al Duhului” (Galateni 5, 22), se concretizează prin iubirea care „toate le rabdă”** (I Corinteni 13, 7).

Tertulian († 240) a scris un frumos tratat, intitulat **De patientia,** în 16 capitole. Este unul din cele mai strălucite tratate de educație creştină şi umană, în general. Tertulian arată că originea răbdării este Dumnezeu însuşi şi învățătura Sa divină. Dumnezeu ca model de răbdare ni se oferă prin aceea că El răspândeşte floarea luminii Sale atât peste cei drepți, cât şi peste cei nedrepți, şi îngăduie şi celor vrednici, şi celor nevrednici să beneficieze de bunătatea sa, şi rabdă chiar şi pe păgânii care adoră ultragiile artelor şi opera mâinilor Lui (idolii). Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu este la fel un model de răbdare, căci El a răbdat să se nască şi să se hrănească din sân de mamă umană, apoi să crească până la maturitate. Nu-şi manifesta dorința de a fi recunoscut, ci a fost ultragiat; s-a lăsat botezat de slujitorul Său; s-a întâlnit cu ispititorul; din Dumnezeu s-a făcut învățător care-i sfătuieşte pe oamenii să scape de moarte. A tămăduit pe nerecunoscători, iar în timpul Patimilor, răbdarea Sa s-a transformat în mamă a milei, căci El este dezbrăcat, biciuit, batjocorit, îmbrăcat în haine infame, încununat cu lucruri şi mai infame. Minunată este credința răbdării, căci Cel ce se ascunsese în chipul omului n-a imitat nimic din nerăbdarea acestuia. Nimeni dintre oameni n-a realizat răbdarea Lui. Viața şi moartea Fiului lui Dumnezeu arată că “răbdarea este natură a lui Dumnezeu, efect şi superioritate a unei proprietăți înnăscute”.

Valoare răbdării este pusă în evidență de originea şi efectele nerăbdării. Părintele nerăbdării este diavolul, duşmanul credinței, care n-a putut răbda fericirea omului, căruia Dumnezeu îi pusese sub ochi frumusețile creațiunii. Nu se poate preciza dacă îngerul pierzării e rău sau nerăbdător, întrucât fie că nerăbdarea vine din răutate, fie că răutatea vine din răbdare, ele cresc nedespărțite în sânul unuia şi aceluiaşi tată, diavolul. Acesta a insuflat Evei nerăbdarea. Până atunci ea nu păcătuise, căci păzise cu răbdare porunca lui Dumnezeu. Prin nerăbdarea Evei, a pierit şi Adam. Nerăbdarea naşte mânia. Din Adam s-a născut Cain, care prin aceeaşi invidie ca a diavolului şi prin nerăbdare a ucis pe Abel, fratele său. Orice păcat este rodul nerăbdării”.

Răbdarea lui Dumnezeu se referă tot la păcatele oamenilor. De aceea, în Sfânta Scriptură Dumnezeu este prezentat în stare de suferință, determinată de **aşteptarea pocăinței oamenilor** (Romani 2, 4; 9, 22; I Petru 3, 18–20). Pe de altă parte, pocăința oamenilor vizează la fel aşteptarea făgăduinței celei de a doua veniri a Mântuitorului: „Domnul nu întârzie cu făgăduința Sa, precum socotesc unii că este întârziere, ci **îndelung rabdă** pentru voi, nevrând să piară cineva, ci toți să vină la pocăință…" (II Petru 3, 9–15).

6.5. Limitele răbdării

Dar **makrothymia lui Dumnezeu are limite**, de aceea ea reprezenta la început **avertizarea păcătosului** şi apoi **judecarea lui**. Aceste limite de care vorbim, au desigur un **rol pedagogic**, **ele nu se referă la atotputernicia lui Dumnezeu care este nelimitată, ci la om, la întoarcerea lui spre Dumnezeu**. În acest sens Dumnezeu îl avertizează şi îl judecă pe om, fiindcă nu vrea moartea lui.

Privind avertizarea pe care Dumnezeu o face omului, Sfânta Scriptură spune: „Să nu spui: am păcătuit şi ce rău mi s-a întâmplat pentru că Dumnezeu este îndelung răbdător şi nu te va lăsa nicidecum" (Eclesiastul 5,4).

Cel de al doilea aspect, **privind judecata lui Dumnezeu**, makrothymia lui Dumnezeu lasă pe oameni în păcatele lor, care pot ajunge până la culme… Apoi vine judecata. "Căci dacă Dumnezeu nu lasă multă vreme pe cei care lucrează fărădelegea, ci de grabă îi cheamă la judecată şi pedeapsă, spre a se pocăi, este semn de mare binefacere. Că pe când la alte neamuri, cu îndelungă răbdare aşteptă Dumnezeu până ce vor ajunge la plinirea păcatelor, şi apoi îi judecă şi îi pedepseşte, asupra noastră a socotit să nu ajungem la sfârşitul păcatelor noastre şi apoi să aducă pedeapsa asupra noastră" (II Macabei 6, 13–14).

Evagrie, şi după el, **Maxim Mărturisitorul** arată că Dumnezeu conduce pe om spre desăvârşire prin două metode**: prin pronie şi prin judecată**.

„Acela care iubeşte lucrurile bune şi frumoase — spune Sfântul Maxim — tinde de bună voie spre harul îndumnezeirii fiind călăuziți de providență prin rațiunile înțelepciunii, iar acela care nu este îndrăgit de acestea, este atras de la păcat împotriva voii lui, şi lucrul acesta îl face judecata cea dreaptă prin diferite feluri de pedepse. Cel dintâi, adică iubitorul de Dumnezeu, va fi îndumnezeit prin providența lui Dumnezeu; iar cel de al doilea, adică cel iubitor de trup şi de lume, este oprit de judecata lui Dumnezeu ca să nu ajungă la osânda veşnică".[214]

[214] Scolia 19, la Răspuns către Thalasie, 54; Filocalia, vol. III, p. 252.

Aceasta este o metodă de pedagogie divină, după cum putem citi şi în Apocalipsă: "Eu pe câți îi iubesc îi mustru şi îi pedepsesc, sârguieşte dar şi te pocăieşte" (3, 19). **Marcul Ascetul** arată că „**în dureri fără de voie se ascunde mila lui Dumnezeu care atrage la pocăință pe cel ce le rabdă, şi îl izbăveşte de osânda veşnică**".[215]

Metoda judecății lui Dumnezeu având un caracter educativ, se realizează prin **πειρασμός** (ispită) cu înțelesul de probă, încercare la care este supus cineva, ca să-şi dezvăluie firea sa ascunsă. În acest înțeles **facem deosebirea între ispită şi încercare**. Prin **ispită** înțelegem chemarea spre poftele care duc la păcat. Prin **încercare** înțelegem durerea ce te apasă pentru a-ți întări puterile sufletului prin răbdare. În situația noastră **peirasmos** folosit de Sfinții Părinți are înțelesul de **încercarea în durerea care te apasă pentru a-ți întări prin răbdare puterile sufletului**. De o importanță esențială este faptul că **Dumnezeu ne încearcă, dar nu ne părăseşte**! El nu lasă adică sufletul nostru să cadă în **deznădejdea ucigătoare**, ci **îl trezeşte spre pocăință şi înfrânare**. De aici vedem că pocăința care duce la înfrânarea de la plăcere şi **răbdarea durerii drepte, departe de a fi ceva negativ şi pasiv**; **departe de a slăbi firea omenească, o fortifică, o întăreşte, o dinamizează.** Şi aceasta înseamnă tocmai spiritualizarea firi omeneşti. Iar spiritualizarea este realitate pozitivă şi afirmativă, adică ea defineşte sufletul ca şi conducător al vieții şi faptelor omeneşti, **spre a-i da omului libertatea şi demnitatea morală**. Aşa cum fierul se căleşte prin foc, tot astfel şi omul se căleşte prin răbdarea suferinței (necazurilor). De aici şi optimismul eshatologic pe care îl promovează nădejdea prin stăruința celui ce rabdă ispita cu stăpânire de sine, după cuvintele Apostolului: „Fericit bărbatul care rabdă ispita, căci fiind încercat, va lua cununa pe care a făgăduit-o Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (Iacob 1, 12).

Pe de altă parte, răbdarea se îndreaptă şi spre viața semenilor. Şi aici apare mai ales mânia sau irascibilitatea, când se pune problema de a-i suporta pe toți: **πάντας βάσταζε** îndemna Sfântul Ignatie pe Policarp. „**Rabdă-i pe toți în dragoste precum şi faci**" continuă mai departe epistola.[216] E adevărat că există oameni de bine, firi generoase, înclinate spre înțelegere şi pace, dar sunt şi firi dificile, neînțelese, impulsive sau chiar rău voitoare... **Sunt unii oameni cu care cel mai bun lucru este să nu-ți faci de lucru**!... Suportându-i şi pe aceştia cu înțelepciune şi iubire pentru ca pacea şi buna înțelegere să rămână întotdeauna biruitoare, îți solicită desigur o energie morală care nu o dată îți pune răbdarea la încercare. Dar „**a învinge mânia şi injuria este o comoară a răbdării**", spune Sfântul Ciprian.[217] Aceasta nu este însă o pierdere ci un câştig duhovnicesc, fiindcă prin răbdarea acordată semenului, mânia lui primeşte răspunsul binecuvântării mele. „Te-a insultat cineva? Tu binecuvintează! Te-a lovit cineva? Tu rabdă! Te dispreţuieşte cineva şi te socoteşte cineva de nimic? Tu reflectează că eşti făcut din pământ şi că în pământ te vei întoarce. Arătându-te

215 Filoc., vol. I, p. 265.
216 Epistola lui Ignatie către Policarp, cap. 1, 2 — Scrierile Părinților Apostolici, trad. Cit p. 87
217 Despre gelozie şi invidie, cap. XVI trad. Rom. Bucureşti 1981, p. 503

invulnerabil insultelor, îi faci duşmanului imposibilă răzbunarea. Făcând din mânia altuia **prilej de filosofie personală**, îți pregăteşti marea cunună a răbdării, diverselor insulte care îți sunt adresate, răspunde-le cu tăcere. Când la rândul tău te ispiteşte pofta de a insulta, gândeşte-te că eşti pus la încercare, anume dacă **cu ajutorul răbdării treci de partea lui Dumnezeu, sau cu mânia treci la adversar**. Dă judecății tale timpul de a alege partea cea bună. Ce e mai dureros pentru un duşman decât să vadă pe adversarul său neatins de insulte? Să nu-ți pierzi luciditatea şi să nu dai curs insultărilor. După cum cel ce loveşte pe cineva insensibil se pedepseşte pe sine, fiindcă nici pe duşman nu se răzbună şi nici mânia nu o consumă, tot astfel cel ce insultă pe cineva insensibil la pedepse, nu poate găsi o mângâiere a patimii sale. Dimpotrivă, se chinuieşte. **El apare insultător, iar tu, mărinimos; el mânios şi dificil, iar tu răbdător şi blând**.[218]

Văzând aceste aspecte care prezintă **virtutea răbdării creştine** ca un act de putere a sufletului întărit şi susținut de puterea harului divin, se cuvine să reținem în final **personificarea răbdării pe care o face Tertulian**, spre a ne face o impresie mai realistă, şi **a înțelege în concret fizionomia morală a omului**, care cultivă această **virtute sfântă** formată prim puterea harului divin: „Fața (răbdării) îi este liniştită şi binevoitoare, fruntea senină, necontractată de nici un rid al tristeții şi al mâniei, sprâncenele neîncruntate a supărare, cu ochii privind în jos de umilință nu de nefericire, gura măsurată cu cinstea vorbirii măsurate, culoarea celor cinstiți şi nevătămători, îmbrăcămintea curată şi căzând cuviincios pe corp, care nici nu se făleşte, nici nu se dezonorează… şade pe tronul acelui spirit prea blând care nici nu se frământă în vârtej, nici nu se întunecă în nor, ci este o seninătate tânără, deschisă şi simplă… **Unde este Dumnezeu, acolo este şi fiica Sa, răbdarea**. **Aşadar când coboară Dumnezeu la om, îl însoțeşte în chip nemijlocit răbdarea**”.[219]

În concluzie vom spune că dacă în etica antică (stoicism) răbdarea avea un caracter închis şi egoist, fiind **auxiliară curajului**, în morala creştină primeşte **prin nădejde un orizont deschis, având o împlinire veşnică în comuniunea iubirii lui Dumnezeu**. Răbdarea este ca virtute creştină **roadă a Duhului Sfânt** (Galateni 5, 23). Sub iluminarea Duhului Sfânt, ea aduce sufletului pacea şi bucuria sfântă în necazuri, ajutându-l în acelaşi timp să-şi dezvolte puterile spre desăvârşirea vieții spirituale.

Martiriul primilor creştini este o dovadă convingătoare a faptului că răbdarea nu e o pasivitate ce sufocă puterile sufletului omenesc, ci o virtute care le dinamizează spre o ascensiune veşnică, fiindcă „**in martyre Christus est**...”. Ea devine astfel un temei al împlinirii aspirațiilor duhovniceşti ale omului în îndelung răbdătoarea dragoste a lui Dumnezeu.

---

218 Sfântul Vasile cel Mare o.c. 3, col. 357 BCD, 360 ABCD
219 De patientia, 15, PSB, 3, Bucureşti, 1981, p. 197.

7. BUCURIA – ROD AL DUHULUI SFÂNT şi împlinire a nădejdii creştine

Am văzut că nădejdea ca virtute teologică reprezintă o năzuință plină de încredere a sufletului omenesc în scopul dobândirii bunurilor veşnice. Nădejdea creştină este asemănată de Sfântul Apostol Pavel cu o "ancoră sigură şi tare înfiptă în tărâmul veşniciei" (Evrei 6, 19). Ea reprezintă o siguranță pe baza făgăduinței lui Dumnezeu. De aceea, nădejdea mântuirii este suprema aspirație a sufletului omenesc dornic să se elibereze de dominația păcatului, şi să se desăvârşească în iubirea lui Dumnezeu. Ca rod al Duhului Sfânt nădejdea mântuirii este animată de bucuria Duhului care în aceeaşi unitate spirituală, ne ridică neîntrerupt spre zările veşniciei. Şi astfel spunem că nădejdea creştină ca virtute teologică are ca rod **bucuria.** Altfel spus, bucuria exprimă nădejdea mântuirii în Hristos şi este o tresăltare eshatologică a creştinismului cu toate necazurile acestei vieți. Aceasta datorită faptului că "Dumnezeu nădejdii ne va umple de bucuria Duhului" (Romani 15, 13). De unde şi îndemnul Mântuitorului: "bucurați-vă şi vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri" (Matei 5, 12); sau al Apostolului: "Bucurați-vă în nădejde, răbdând în necaz, stăruind în rugăciune" (Romani 12, 12). Şi toate acestea într-o aşteptare eshatologică: "Bucurați-vă totdeauna în Domnul, şi iarăşi zic: bucurați-vă. Îngăduința voastră să fie cunoscută tuturor oamenilor. Domnul este aproape" (Filipeni 4, 4–5).

Înainte însă de a determina bucuria ca rod al nădejdii creştine, să vedem ce este bucuria în sine şi cum a fost ea concepută şi interpretată de diferite sisteme de gândire.

7.1. Bucuria ca simțământ uman

Bucuria este o caracteristică esențială a vieții. Ea este rezultatul unei împliniri, este satisfacția în urma unei activități. Este **zâmbetul vieții**, o **sărbătoare a vieții**. O întâlnim în lumea plantelor şi a animalelor... **confirmând că scopul creației este fericirea ei**. Ea este în primul rând o virtute naturală, contrară tristeții (durerii) care este un păcat de moarte.

Când spunem în general bucurie înțelegem simțământul care face să tresalte sufletul atunci când ajungem să dobândim un lucru dorit, să împlinim cu bine o acțiune întreprinsă, aşteptată şi năzuită de mai mult timp. Bucuria este deci un sentiment, un afect care mişcă sufletul, o emoție de fericire care dinamizează, aducând satisfacție şi mulțumire ce creează sufletului omenesc **buna dispoziție**. "**Bucuria, fiziologic şi psihologic vorbind, are aceleaşi efecte ca şi o gimnastică bine înțeleasă. Ea dilată plămânii, uşurează mişcările inimii;**

ea are aproape aceleaşi influienţe pe care aerul curat de munte o are asupra unei constituţii slăbite. Ea îmbunătăţeşte toată firea noastră şi poate chiar să înlăture o tulburare deja ameninţătoare. Ea joacă în fiinţa fizică şi morală rolul ozonului”.[220] Bucuria vizează prin urmare latura afectivă a sufletului. Şi precum afectul reprezintă mişcarea sufletului spre activitate, socotim că bucuria imprimă sufletului omenesc un impuls creator, deschizându-i orizonturi mereu înnoite spre acţiune. Dat fiind că sufletul se structurează pe elementul de noutate, “putem spune că nu există stare psihică fără sentiment...orice proces intelectual şi motor este învăluit de sentiment...”.[221] “Sentimentele sunt preludii ale acţiunilor; ele alimentează visurile şi planurile noastre de acţiune... deoarece toate mobilele acţiunilor noastre au un substrat afectiv”.[222] “Nu ideea prin ea însăşi — spune J. Payot — este o forţă. Ar fi o forţă dacă ar fi singură în conştiinţă. Dar fiindcă se găseşte în conflict cu stările afective, este silită să împrumute de la sentiment puterea care îi lipseşte spre a putea lupta”.[223] Dând dinamism vieţii ca afect, sau sentiment, putem vorbi de “**bucuria vieţii**” (bucuria de a trăi), bucuria de a munci, bucuria de a produce bunuri materiale şi spirituale, precum şi satisfacţia sau mulţumirea de a le folosi în viaţă. De aceea întristarea (lype) este o sufocare a energiilor sufleteşti; care deprimă elanul vital, adică căderea în prăpastia depresiunii. Fiind contra naturii, lype este considerat de Evagrie păcat de moarte. Dar emoţia sau sentimentul se desfăşoară între doi poli ai afectivităţii: **plăcerea** şi **durerea, seninătatea** şi **tulburarea**. Bucuria corespunde plăceri şi seninătăţi. Ea reprezintă în acest caz satisfacerea unor manifestări esenţiale ale vieţii sufleteşti şi trupeşti, care dacă nu sunt satisfăcute, sau împlinite, afectul se deregleazăîn nelinişte, frământare sau chiar durere.

Immanuel Kant înlătură orice legătură între moralitate şi fericire, sau între bine şi bucurie. El critică în acest sens morala creştină că are un caracter interesat în motivarea faptelor, fiindcă le pune în legătură cu răsplata sau pedeapsa veşnică ca motiv al acţiunii morale. De aceea, el desconsideră morala creştină, socotind-o morală interesată şi de un nivel scăzut. El propune în replică morala unui rigorism exagerat, structurată pe imperativul categoric al datoriei, care constă în respectul pe care raţiunea îl are faţă de legea morală existentă în conştiinţa noastră, pe care o urmează automat, fără a mai fi nevoie de mobilul afectiv. S-a demonstra însă că “iubirea este cel mai puternic dintre sentimentele omeneşti, are cel mai bogat conţinut de viaţă, este **bucuria cea mai curată şi cea mai înaltă,** fericirea cea mai deplină”.[224] De aici vedem că sufletul omenesc se defineşte prin iubire ca tendinţă spre fericire, iar bucuria determinată de răsplata pentru faptele săvârşite în această viaţă, nu are un caracter interesat, ci reprezintă nădejdea ca o năzuinţă firească a sufletului omenesc spre dobândirea

---

220 Mgr. V. Keppler, *Vers la joi*, Paris, 1910, p. 5.
221 Vasile Pavelcu, *Funcţia afectivităţii*, p.21
222 Idem, p. 40
223 *Educaţia voinţei*, Bucureşti, f. a. p. 55.
224 N. Hartmam, *Ethik*, Berlin, 1926, p.490.

bunurilor veşnice nepieritoare. Fericirea sau bucuria veşnică este deci o aspirație firească, sau naturală a sufletului omenesc. Ea nu reprezintă un calcul şi astfel nu are un caracter interesat şi minor.

7.2. Bucuria în etica antică

Dacă bucuria înseamnă o înseninare a sufletului omenesc, ea a fost căutată ca un antidot față de întristare, care tulbură sufletul prin arderea într-un foc nestins, sau căderea într-o mlaştină din care nu mai poate ieşi... Iar atunci când bucuria are un suport rațional, reprezintă raza de lumină a sufletului spre a indica drumul care te scoate din înămolirea tristeții… Dacă însă bucuria este impulsionată de iraționalul firii, ea ar putea fi la un moment dat exuberantă ca uitare de moment a tristeții... Pentru evitarea acestui cerc vicios, plecând de la constatarea existențială că "res humanae mutabiles sunt", **gândirea indiană** preferă ca normă de înțelepciune indiferentismul sceptic, alternanței dintre **χαρά** şi **λύπη**. Astfel în **Mahabharata** se poate citi: "omul înțelept, înzestrat cu o minte superioară, nu se bucură şi nu se întristează, fiindcă el ştie că tot ce apare, dispare" (3, 15.383); "Bucuria şi durerea, prosperitatea şi restriştea, câştigul şi pierderea, moarte şi viața dau rând pe rând, peste fiecare; de aceea cel înțelept să nu se bucure, şi nici să se întristeze" (5, 1.055); "După bucurie urmează tristețe, după întristare, bucurie; bucuria şi întristarea se rotesc ca o roată". Un proverb indian spune, apoi, că îndată după o nenorocire, o bucurie oricât de mică, ne apare însemnată: "Bucuria netulburată a vieții, nu a fost partea vreunui muritor".

Este interesant faptul că **stoicii** nu raportează şi nu opun pe **hara** la **lype**, ci la **hedone** (plăcerea). Ei spun că hedone este o exaltare irațională, care rezultă din cea ce pare a fi demn de alegere. Ea cuprinde: încântarea, bucuria de răul altuia, desfătarea bucuria violentă. Aceste aspecte pe care noi le numim negativ se datoresc faptului că hedone este pathe, iar pathe este funcție irațională a sufletului, adică nosos (boală) morală. Hara ca opusul plăcerii este o exaltare justificată de rațiune (D.L. VII, 111–116). Astfel, fiind motivată de rațiune, cei ce trăiesc conform rațiuni sunt virtuoşi, iar bucuria este în acest caz o virtute. Ceea ce este greu de înțeles în această discuție şi nici Hrysip nu-şi putea explica, este faptul că deşi bucuria (hara) este un afect (pathe), ca exaltare, rămâne totuşi sub hegemonia rațiunii, pe când stoicii susțineau că afectele (pathe) sunt prin definiție iraționale.

La polul opus stoicilor, **Epicur** nu admite apathea (care era idealul stoicilor), fiindcă după el **hedone** (plăcerea) este un scop moral şi rațional, este o artă de a trăi, impusă de natură "Nemo in dolore delectatur!" Nimeni nu se desfătează în durere, dar înțeleptul ştie şi poate transforma durerea în plăcere. De aceea, idealul sau **arta de a trăi** este dobândirea liniştii sufleteşti, a lipsei de tulburare a sufletului, adică: **αταρξία**, sau lipsa de tulburare creată de durerea trupului: **απονία**. Aceste două sunt plăceri în stare de repaus. Activitatea lor de mişcare

(**κατάκίνητις**) o fac **χαρά** şi **ευφροσύνη** (D.L. X, 136-137), care sunt două forme de bucuriei, menite să dea aureola plăcerii, (hedone), împlinită în ataraxia şi aponia.

Oricum ar fi interpretată armonia, şi redată bucuria ca optimism al vieții, ea aparține cu precădere spiritului grecesc. S-a remarcat pe bună dreptate că "omul clasic (grec) iubeşte cu pasiune viața de aici. El are cultul luminii, îndeosebi al soarelui şi al tristeții. Priviți la eroi lui Homer, ai lui Aeschyl şi ai lui Pindar. Toți se luptă, râd, cântă şi dansează. Bucuriile vieții pământeşti nu sunt multe şi nici totdeauna prea mari. Dar ele sunt trăite cu o intensitate rară şi cu un entuziasm vibrant. Exercițiile gimnastice din nenumăratele palestre ale Greciei, care țînteau formarea muşchilor, mlădierea corpului şi suplețea psihofizică a efebilor şi a fetelor, sunt, de fapt, un cult închinat vieții. Plastica greacă şi cea romană sunt un imn adresat frumuseții şi mândriei umane. Grecul şi Romanul clasici nu iubesc lumea de dincolo; pentru că nu iubesc bătrânețea şi o existență de umbre vagabonde în jurul Acheronului sau a Styxului... Eroii lui Homer iubesc viața cu un fel de exaltare şi de beție orgiastică. În regulă generală ei nu-şi aduc aminte de moarte; când o pomenesc ea este prezentă printre ei, pe câmpul de luptă, sau amenințătoare ca un destin ce nu poate fi evitat. Grecul crede în viață şi cultivă cu pasiune toate resursele ei. Dar greutățile acestei vieți, prezența fatală a suferinței şi apariția gândirii filosofice, deci a problemelor de atitudine şi profunzime, trebuiau neapărat să aducă umbrele pesimismului. Hesiod, care este cel dintâi gânditor european, este şi cel dintâi pesimist. Lirica, elegia şi tragedia fac, încetul cu încetul, loc îngrijorării, frământării şi durerii până la acel strigăt sfâşietor al lui Xerses, al Antiognei şi al Medeei. Durerea filosofică face ravagii la meditativi şi la moralişti. Încrederea oarbă în puterea vieții se prăbuşeşte în fața morții, **dacă nu este o nădejde robustă într-o existență după moarte**. Misterele lui Dionysos sau cele al zeiței Demeter şi Persephona de la Eleusis erau simple corective. Singuri inițiații se bucurau de o existență frumoasă dincolo. Restul mergeau în mlaştinile şi întunericul Hadesului".[225]

7.3. Înțelesul creştin al bucuriei

Pentru a înțelege sensul **bucuriei** ca rod al nădejdii în creştinism, trebuie să vedem mai întâi termenii gândirii antice, şi **noul înțeles pe care îl aduce încreştinarea ei.**

Ne vom opri la patru termeni luați din limbajul elin.

1. **ιλαρότης** – bucurie, bună dispoziție, veselie, voioşie (hilaritas, tis); **ιλαρόω** = a se bucura, a se veseli; **ιλαρος** (adj.) indică pe ce vesel, hazliu, sau prielnic, favorabil. **Platon** spune că "vinul îl face pe om hazliu (vesel) (Republica 649 a). Sfântul Apostol Pavel foloseşte pe "hilaroteti" în sensul de **voia bună pentru cel ce miluieşte** (Romani 12,8).

---

225 Ion G. Coman, Miracolul clasic, Bucureşti, 1940, p. 26-27

2. **ευφροσύνη** — bucurie, voioșie, ca determinare intelectuală , rațională (**ευ** = adv. = bine + **φρονέω** = a judeca = a avea o bună înțelepciune practică). Cuvântul **φρήν** (**φρέν**) însemnă capacitatea de a despărți, de a distinge lucrurile și realitatea din jur, pentru ca sufletul să se armonizeze cu ele și să stabilească ordinea interioară și exterioară. **Platon** spune că "euphrosyne" nici nu are nevoie de lămurire, este limpede pentru oricine că își ia numele de la mișcarea bine armonizată (eu – symphrénesthai) a sufletului cu lucrurile (Cratylos 419 d.). Este vorba de o bucurie în care domină elementul rațional, care raportându-se la lucruri aduce **harmonia**. De aici și numele de **Ευφροσύνη**, care înseamnă "cea cu gânduri înalte". Era și numele uneia din cele trei Grații (Thalia, Aglaia, Eufrosyna) spre a defini "**Seninătatea**".

Prin încreștinare ar veni, în limba lui Lactanțiu "sacra mens".

Ea este veselia și bucuria Duhului aducător de liniște și pace care anticipează veșnicia și care iradiază de pe fața, în privirile senine, în cuvintele bine plăcute, în acțiunile și în faptele fiilor lui Dumnezeu înduhovniciți... Eufrosyne ca bucurie reprezintă zâmbetul senin și inteligent, liniștit și iubitor, blând și plin de pacea lui Hristos, care dezvăluie seninătatea minților bune și curate în care se vede chipul lui Hristos. Ea este mișcarea bine armonizată a minții și sufletului către Dumnezeu.

3. ***αγαλλίασις*** — înseamnă un transport de bucurie ca manifestare violentă, peste măsură, exuberantă; adică: a sări în sus, a jubila, dându-și frâu sentimentelor ce nu mai cunosc măsura, făcându-l pe om mândru și semeț. **Varro** definește termenul ca o explozie afectivă ce pierde controlul rațiunii: "După cum — spune el — atunci când boii se abat din drumul lor drept, se spune despre ei că ies din brazdă, tot așa, prin analogie, se poate spune și despre oameni că ies din brazdă atunci când părăsind drumul drept al vieții (recta via vitae), o apucă pe un drum rău. Prin **încreștinare**, această bucurie exuberantă nu rămâne nemotivată. La sfârșitul Fericirilor Mântuitorul îndeamnă: "Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri" (Matei 5, 12). Aici "***αγαλλίασθε***" este o tresăltare a sufletului plină de exuberanță duhovnicească, reprezentând porunca și făgăduința Domnului, legată de răsplata cerească a celor ce împlinesc virtuțile din Fericiri. De aici vedem că exuberanța este legată de **nădejde** ca siguranță a unei noi împliniri, veșnică și magnifică, fără egal în această lume a ispitelor, a plăcerilor, a păcatelor și a morții... Prin urmare, această bucurie, sau veselie exuberantă primește un conținut nou, atât ca **origine, cât și ca scop**. Originea ei este divină, iar scopul este dobândirea bunurilor veșnice ale comuniunii cu Dumnezeu.

4. ***Χαρά*** – definește sentimentul bucuriei care îți aduce satisfacția sau mulțumirea așteptată. Ea poate defini o săltare (tresăltare) a sufletului **impulsionată de nădejde**. Tema este: ***χαρ*** – și indică ideea de strălucire, luminare a sufletului. Aceasta poate fi o emoție naturală, care angajează viața într-o manifestare **echilibrată**, antrenând frumusețea simțămintelor omenești. De aici **χορός**, de la **χορευω** = **a dănțui plăcut, elegant, exprimând sentimentul de bucurie al vieții într-o formă artistică**. Această luminare a sufletului originară în ***χάρ*** **–** având o orientare axiologică, vizează bucuria ca angajare afectivă spre

valoare, sau punerea în evidenţă a valorii sufleteşti. Tot din această temă: **χάρ** (sinonimă cu indoeuropeanul: **div** = lumină, strălucire, splendoare) derivă şi cuvântul **χάρις** în sens de **dar** al strălucirii venită din parte lui Dumnezeu, care luminează sufletul, orientându-l spre Dumnezeu, din a cărui viaţă se împărtăşeşte spre înseninarea sufletului. Dar, pe de altă parte, se poate vorbi şi despre un **har** sau o **graţie**. Aparţinând naturii sufletului omenesc, se orientează şi se adresează vieţii într-o relaţie a valorilor, pe care le posedă. Chiar şi în vorbirea curentă se exprimă această realitate printr-un calificativ valoric: “om cu har în ceea ce spune...” sau “dans plin de graţie...”. Noi vom reţine sensul divin a lui **haris**.

În **Vechiul Testament** bucuria este pusă în legătură cu dreptatea şi puterea lui Dumnezeu. El este izvorul bucuriei care împlineşte cererile credincioşilor. Prin această împlinire îşi întăresc credinţa şi primesc siguranţa vieţii.

Pe de altă parte, prin nădejde credinciosul dobândeşte încredere în Dumnezeu şi ajunge la **bucuria mântuirii**. Această bucurie a mântuirii primeşte mai multă siguranţă şi împlinire atunci când este pusă în legătură cu aşteptările mesianice. Iată şi cuvintele profetului: “poporul care locuia în întuneric va vedea lumină mare şi voi cei ce locuiţi în latura umbrei morţii, lumină va strălucii peste voi. Tu vei înmulţi poporul şi vei spori bucuria lui. El se va veseli înaintea Ta, cum se bucură oamenii în timpul secerişului...” (Isaia 9, 1–2). “Cât de frumoase sunt pe munţi picioarele trimisului care vesteşte pacea, a solului de veste bună, care dă de ştire mântuirea, care zice Sionului: Dumnezeul tău este împărat! Toţi străjerii tăi ridică glas şi laolaltă strigă cu bucurie, că ei văd cu ochii când Domnul se întoarce în Sion” (Isaia 52, 7–8).

Dacă bucurie în Vechiul Testament era o aşteptare a împlinirii ei depline în epoca mesianică, în **Noul Testament** ea devine o împlinire în Hristos. Evanghelia lui Hristos este **Evanghelia bucuriei**. De la naştere până la învierea Domnului, Evanghelia aduce mereu vestea bucuriei. Începând cu Bunavestire, Sfintei Fecioare i se spune de către înger: “bucură-te cea ce eşti plină de dar, Domnul este cu tine. (Luca 1, 28). De asemenea păstorilor li se comunică aceeaşi sfântă bucurie cu prilejul naşterii Domnului: “Iată vă vestesc bucurie mare, care va fi pentru tot poporul, că vi s-a născut astăzi Mântuitor, care este Hristos Domnul, în cetatea lui David” (Luca 2, 10–11). La fel după înviere “s-au bucurat ucenicii văzând pe Domnul” (Luca 24, 41; Ioan 20, 20). La fel împărăţia pe care Hristos o aduce în lume, este împărăţia bucuriei Duhului Sfânt. Comunicarea cu El, este la fel, bucurie. Într-un cuvânt, bucuria este trăsătura esenţială a vieţii creştine. Bucuria exprimă în esenţă nădejdea mântuirii în Hristos, ca o **trăsătură eshatologică** a sufletului chiar şi în necazurile vieţii: “Bucuraţi-vă în Domnul şi iarăşi zic: bucuraţi-vă. Îngăduinţa voastră să fie cunoscută tuturor oamenilor. Domnul este aproape” (Filipeni 4, 4–5); “Bucuraţi-vă în nădejde răbdând în necaz, stăruind în rugăciune” (Romani 12, 12). O viaţă creştină fără bucurie nu este autentică. De aceea, cuvântul **χαρα** apare în Noul Testament de 54 de ori; iar **χαιρείν** – ca formulă de salut apare de 62 de ori. Însăşi faptul că bucuria este exprimată prin salut, arată specificul ei creştin. Aceasta pentru că prin salut oamenii îşi exprimă reciproc simţămintele pe care le consideră

mai folositoare. Romanii care au cucerit prin sabie şi s-au impus prin lege, ce îşi doreau mai mult decât sănătatea? Exprimau acest salut în două formule: "salve" şi "vele". Au luat de la greci şi pe "ave", pentru a reda bucuria de pe urma vieții în bunăstare la care râvneau mereu. Iudeii se salutau cu "şalom", sau "lek le şalom", fiindcă ei socoteau pacea izvorul bunurilor, belşug, sănătate şi prosperitate. Grecii se salutau cu "chairein" (sau "herete") pentru a exprima simțământul de mulțumire şi satisfacție în urma împlinirii sau a succesului unei acțiuni, sinonimă cu fericire spre care aspirau, şi pe care o concepeau în multiple nuanțe. Cuvântul "bucurie" îl găsim în Evanghelia după Luca, ca un "leit motiv". El era grec şi bucuria era simțământul suprem. La fel "**chairein**" apare ca formulă de salut în epistolele pauline. Chiar şi formula de salut prin care se comunică hotărârea sinodului din Ierusalim, este redată de Sfântul Luca tot prin chairein. Ne explicăm uşor această generalizare a lui **chairein**, dacă ne gândim că Evanghelia s-a propovăduit în dialectul comun al limbii greceşti cunoscută de toți cei ce "primeau Cuvântul", din care foarte mulți, dacă nu erau greci, erau cu siguranță cunoscători ai limbii şi culturii greceşti.

7.4. Bucuria ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt

Am văzut până acuma că sentimentul bucuriei era exprimat în mai multe forme, şi avea multiple posibilități de interpretare şi de aplicare practică. Față de toate însă bucuria creştină are specificul ei cu totul aparte.

Îl vom determina în cele ce urmează.

Îndemnându-i pe creştin să se bucure, Apostolul vine cu o specificație esențială: "bucurați-vă în Domnul" (Filipeni 4,4). Deci nu oricum, ci în Domnul. Altfel spus, din toate modurile de a te bucura, pentru creştini una singură este valabilă: "în Domnul". Bucuria creştină este **bucuria în Hristos**, **ca rod al Duhului Sfânt**. Numai prin această bucurie noi obținem **nădejdea mântuirii**, fiindcă mântuirea este numai în Hristos. Dar Hristos, Fiul lui Dumnezeu nu este o realitate singulară. El este una din Persoanele Sfintei Treimi. Şi în fericita formulare patristică: "toate le lucrează Tatăl în Fiul prin Duhul Sfânt", ne oferă posibilitatea de a înțelege că atât creația, cât şi mântuirea, cât şi sfințirea lumii este opera Sfintei Treimi. Zămislirea Fiului în Sfânta Fecioară, de pildă, s-a săvârşit "prin coborârea Duhului Sfânt şi prin umbrirea puterii Celui Prea Înalt" (Luca 1, 32). De aceea, îngerul putea să o salute pe Sfânta Fecioară: "Bucură-te cea plină de har, Domnul este cu tine, binecuvântată eşti tu între femei" (Luca 1, 28). Şi într-o astfel de situație, când i se comunică Elisabetei Evanghelia bucuriei, "a săltat pruncul cu bucurie în pântecele ei" (Luca 1, 44). De aici vedem că bucuria sfântă are caracteristica de a se transmite, de a se comunica, pentru ca împărtăşindu-se altora să-i atragă şi pe aceştia într-o comuniune de sfințenie. Această intenționalitate spre comuniune şi comunicare este esența însăşi a sufletului omenesc, ca persoană care poartă în sine chipul

Persoanelor Treimice, care este iubirea. “Dumnezeu este iubire”, cea ce înseamnă că iubirea este “fons et origo” a sufletului omenesc. Astfel putem spune că **bucuria creştină este un mod de comunicare a iubirii Sfintei Treimi.**

Mântuitorul spune înaintea Sfintelor Patimi Apostolilor Săi: “...deci şi voi întristare aveţi acum, dar iarăşi vă voi vedea şi se va bucura inima voastră şi bucuria voastră nimeni nu o va mai lua de la voi” (Ioan 16, 22), “ Şi bucuria voastră va fi deplină” (Ioan 16, 24). De aici vedem că fără Hristos, sufletul omului va simţi de multe ori o întristare apăsătoare, tulburătoare, care este definitorie păcatului ca **întristare**. Prezenţa lui Hristos în viaţa lui îi va da o **bucurie veşnică şi deplină**. Aceasta este trăsătura esenţială a bucuriei creştine: îşi are **originea în duhul iubirii Sfintei Treimi**, şi **funcţionează în Hristos** ca o bucurie veşnică şi deplină în Duhul Sfânt. Aici se evidenţiază şi **caracterul tainic**, specific al acestei bucurii. Ea rămâne aceeaşi atât în situaţii favorabile, cât şi nefavorabile. Este **imuabilă**, nu se schimbă. Este mai mare decât valurile, decât furtunile şi decât toate asperităţile vieţii: “m-am umplut de mângâiere, sunt **covârşit de bucurie** pentru tot necazul nostru” (II Corinteni 7, 4). A te bucura în necaz şi în nenorociri, în luptă cu valurile vieţii este un paradox... Pentru unii “care nu au nădejde”, aşa este. Dar pentru cei ce “în Hristos sunt mai mult decât biruitori” (Romani 8, 37), lucrurile se schimbă complet. Pentru oamenii trupeşi, lipsiţi de nădejdea celor viitoare, moarte este cel mai mare duşman al bucuriei lor, pe când pentru oamenii pătrunşi de duhul vieţii lui Hristos “moartea este un câştig” (Filipeni 1, 23), iar bucuria lor va fi deplină în plinătatea iubirii Treimice. Aceasta este marea **bucurie a învierii,** care anticipează veşnicia. Aceasta transformă totdeauna lacrima de durere a morţii, precum şi regretul despărţirii, în bucuria sufletului care aşteaptă plin de nădejde comuniunea veşnică cu Dumnezeu în dragostea fără de sfârşit cu toţi aleşii Săi.

Urmând îndemnului dat de Sfântul Apostol Pavel: “Fraţilor nu voim să fiţi în neştiinţă faţă de cei ce-au adormit, ca **să nu vă întristaţi**, ca ceilalţi care nu au nădejde... (I Tesaloniceni 4, 13) era oprită primilor creştini jelirea morţilor şi purtarea hainelor de doliu (culoarea neagră) pentru că moartea nu constituia motiv de plângere şi întristare, ci de bucurie, ca trecere la viaţa ce veşnică şi fericită. Sfântul Ciprian (258) confirmă tradiţia apostolică arătând că: “nu trebuie să plângem pe fraţii (răposaţi)...şi nici să îmbrăcăm pentru ei haine mohorâte...”.[226] Sfântul Grigore de Nissa,[227] Sfântul Grigore de Nazianz[228] şi Fericitul Ieroniu[229] arătau că la înmormântare se cântau psalmi biblici în care era vorba de biruinţa vieţii asupra morţii. Constituţiile Apostolice în cartea VI, cap. 37 combate obiceiul iudaic şi păgân al spălărilor lustrale după atingerea de morţi, fiindcă morţii au răposat întru credinţa cea bună a învierii; de aceea trebuie petrecuţi până la moarte cu cântări de nădejdii, precum **Psalmul**

226 *De moralitate*, 47-49, P.L. 14, 46-47.
227 P.G. 46, 992D-993
228 P.G. 35, 750.
229 P.L. 22, 904-905.

115, 6–7: "Cinstită (scumpă, bine plăcută) este înaintea Domnului moartea cuvioşilor Lui...", "Întoarce-te suflete al meu, la odihna ta...".

De aici remarcăm fără prea mare greutate caracterul duhovnicesc al bucuriei creştine. După cum arată şi numele, bucuria lui Hristos implică **prezența Duhului Sfânt**. Mântuirea în Hristos, se realizează în Duhul Sfânt. Întru atât Duhul Sfânt lucrează mântuirea în Hristos, încât Apostolul precizează că "nimeni nu poate să spună: Domnul Iisus – decât în Duhul Sfânt" (I Corinteni 12, 3). Adică nimeni nu poate recunoaşte dumnezeirea lui Iisus Hristos decât în Duhul Sfânt. De aceea, Apostolul numeşte pe Duhul Sfânt, "Duhul lui Hristos": "Cei ce sunt în trup nu pot să placă lui Dumnezeu. Dar voi nu sunteți în trup, ci în duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi. Iar dacă nu are cineva duhul lui Hristos, acela nu este a Lui" (Romani 8, 8–10). Acest fapt era stabilit de altfel în chiar cadrul activității Domnului, când Iisus mărturiseşte că "scoate demonii cu Duhul lui Dumnezeu" (Matei 12, 26). Acum ne apare clar că bucuria în Hristos ca virtute creştină este "rod al Duhului Sfânt" (Galateni 5, 22), iar împărăția lui Dumnezeu ca obiectiv a predicii lui Iisus Hristos, şi ca realitate existentă în sufletul nostru (Luca 17, 21) este "pace, bucurie şi dreptate în Duhul Sfânt" (Romani 14, 17). De aceea, prin cuvântul Domnului adresat oamenilor păcătoşi a lucrat la inima lor Duhul Sfânt, determinându-i să regăsească prin credință în Hristos, bucuria împărăției lui Dumnezeu, care le va schimba viața, făcând din ei făpturi noi. Zacheu, Levi – Matei, Nicodim, Maria, Magdalena, femeia samariteancă, Saul din Tars sunt doar câteva nume, care pot continua la nesfârşit...

Toți cei care au găsit împărăția cerurilor "ca o comoară ascunsă în țarină,...**de bucuria** ei s-a dus şi toate câte avea le-a vândut şi a cumpărat țarina" (Matei 13, 44). Această evidență a lucrării Duhului Sfânt "se oficializează" la Cincizecime, când cei care au "primit cu bucurie" cuvântul şi au crezut, s-au constituit în **κοινωνία** – **comuniunea Duhului**, spre a celebra "**bucuria credinței**" (Filipeni 1, 25), ca împărtăşire a dragostei dintre ei. În felul acesta **εκκλησία** ca prezență a Duhului este deținătoarea harului divin, care creează comuniune în dragostea şi bucuria Duhului. Vedem încă odată similitudinea dintre: **χαρα şi χαρ**ις. Şi pentru a exemplifica aceasta vom arăta că un om înduhovnicit (Sfântul Serafim de Sarov) pe oricine venea la el întâmpina cu cuvintele: "Bine ai venit, bucuria mea! Hristos a înviat!" El putea să spună astfel de cuvinte, fiindcă a constatat că atunci "când Duhul lui Dumnezeu se pogoară în om şi îl luminează cu deplinătatea luminii Sale, inima omului se umple de o **negrăită bucurie**, fiindcă Duhul lui Dumnezeu **înveseleşte** totul, cu orice ar veni în atingere".[230]

Într-un studiu de înaltă elevație duhovnicească, intitulat: "**Darul lacrimilor**",[231] Mitropolitul Nicolae Corneanu se referă la **harisma bucuriei** pe care o simt sufletele care cu umilință se căiesc de păcatele lor şi primesc iertarea lui Dumnezeu, ce coboară şi inundă cu putere sufletul omenesc, aducând cu ea darul lacrimilor ca o **harismă** care apoi va **ilumina**

[230] Filaret Costea, Sensul bucuriei în viața creştină, în rev. Studii Teologice, nr. 1–2 / 1963, p. 42.
[231] În colecția: Patristica Mirabilia, Timişoara, 1984, p. 198–212.

inima celor care prin **apatheia**, prin **rugăciune** şi prin **contemplare** se ridică la viața divină. Aceasta este bucuria tainică pe care au simțit-o Apostoli pe Tabor, şi pe care Domnul a lăsat-o ca pe o **harismă** tuturor acelora care rămânând în duhul iubirii Lui, necontenit se străduiau să se desăvârşească în iubirea lui Dumnezeu. Acest plâns al dragostei este însoțit de semne cu adevărat minunate. Mintea este curățită de orice impurități şi iluminată,[232] în aşa fel încât dobândeşte o desăvârşită clarviziune. “Când harul va începe să-ți deschidă ochii spre a vedea lucrurile în esența lor, scria Sfântul Isaac Sirul, atunci ochii vor începe să-ți lăcrimeze ca nişte râuri aşa încât de multe ori spală obrajii prin bogata lor scurgere”.[233] Iar un alt Sfânt părinte notează: “Durerea profundă pentru păcatele săvârşite a fost răsplătită cu **mângâierea**; puritatea inimii a primit **iluminarea cerului**. Această iluminare este o lucrare negrăită (scil, energie inefabilă), ceva **ce rațiunea percepe dar nu înțelege, ceva ce se vede de către ochiul sufletului, nu însă de către cel al trupului”**.[234]

În asemenea momente bucuria este de nedescris. “**Cel ce s-a îmbrăcat pe sine cu fericitul şi de bucurie dătătorul plâns ca şi cu o admirabilă manta de nuntă, aceasta a cunoscut care este râsul duhovnicesc al sufletului**”, citim în “Scara”, cuviosului Ioan.[235] Nici n-ar putea fi altcum, pentru că “dragostea de Dumnezeu prin firea ei e un **foc nestins**, şi cine este plin de ea, are sufletul lui întreg cuprins de acest foc. Atunci, inima în care s-a sălăşluit această dragoste, nici să o cuprindă poate, ci o schimbare exterioară se petrece în ea. Dar iată semnele văzute ale acestei dragoste: …frica şi ruşinea îl părăsesc, iar credinciosul parcă este ieşit din sine. Moarte cea mai cruntă îl bucură; şi duhul lui caută neîncetat spre cer. De o astfel de **beție duhovnicească** erau cuprinşi Apostolii şi mucenicii…”.[236]

Pe de altă parte, bucuria creştină are şi un **caracter comunitar specific**. Astfel, atât de mare era dragostea frățească a primilor creştini, încât aceştia chiar numai dacă se vedeau, fără a se cunoaşte, ştiind numai că sunt creştini, sufletul tresălta de bucurie şi îmbrățişându-se simțeau prezența Duhului în comuniunea dintre ei, simțeau prezența împărăției lui Dumnezeu pe care o aşteptau cu ardoare... Simțeau o împlinire a bucuriei făgăduită de Hristos... Această **bucurie harică** ce luminează inimile curate dăruite lui Dumnezeu se evidenţiază în sufletele martirilor, care au uimit lumea, deşi nu au putut să-i dea vreo explicaţie raţională. Caracterul special al acestei bucurii tainice constă în aceia că cei ce se împărtăşesc de suferința lui Hristos, se fac părtaşi prin lucrarea Duhului Sfânt şi de bucuria pe care Hristos le-a făgăduit-o, şi despre care a spus că “nimeni nu o va mai lua de la ei”. De pildă, după ce Sfinți Apostoli au fost batjocoriți şi bătuți, eliberați până la urmă “s-au bucurat că pentru numele Lui s-au învredniciți a fi batjocoriți” (Faptele Apostolilor 5, 41). Va spune mai târziu Sfântul

232 Simeon Noul Teolog, Capete practice şi teologice, 152, Migne, P.G., 120, 685 C.
233 Isaac Sirul, Cuvântul XXII despre dragoste lui Dumnezeu.
234 Ioan Scărarul, Scara, VII, Migne, P.G., 88, 813 D.
235 Idem loc. cit., col. 809 A.
236 Isaac Sirul, *Cuvântul LXXIII*, Filocalia, vol. X, trad. cit., p. 374-375.

Apostol Petru despre această "învrednicire" aducătoare de bucurie sfântă în urma împărtăşirii de suferința lui Hristos: "Întrucât sunteți părtaşi la suferințele lui Hristos, bucurați-vă, pentru ca şi la descoperirea măririi Lui să vă bucurați, veselindu-vă" (I Petru 4, 13). Vedem încă o dată caracterul eshatologic al bucuriei creştine ca o tresăltare a sufletului plină de încredere, pe temeiul făgăduinței făcute de "Dumnezeul nădejdii" care "umple" încă din această viață "cu bucuria Duhului" (Romani 15, 13) inimile curate ale celor ce cred şi trăiesc în dragostea lui Dumnezeu şi în comuniunea de frățietate sfântă. Aceasta este **bucuria învierii** care înalță steagul biruinței peste răceala mohorâtă şi plină de durere a mormintelor...

8. VIRTUTEA IERTĂRII
– condiție a rugăciunii curate –

Mântuitorul în rugăciunea **Tatăl nostru** ne-a învățat să iertăm greşiților noştri, aşa cum cerem şi noi Părintelui ceresc să fim iertați de greşelile, sau de păcatele noastre. Prin această reciprocă iertare se stabileşte o normă de echitate, constând în aceea că "cu ce măsură vei măsura, cu aceeaşi măsură şi Dumnezeu îți va măsura ție…" Interesant este faptul că după ce Mântuitorul expunând cererile din rugăciunea pe care El, Divinul Învățător, ne-a lăsat-o ca model, revine doar asupra unei singure cereri, cea a iertării, cu precizarea: "că de nu veți ierta oamenilor greşalele lor, nici Tatăl vostru cel din ceruri nu vă va ierta vouă greşalele voastre".

Iertarea ca simțământ uman şi ca poruncă divină este interpretată şi aplicată practic în mai multe feluri. Noi vom analiza trei aspecte.

În prima categorie intră oamenii **închişi în ei înşişi, în egoismul lor, dominați de instinctul agresiv de apărare – atac, care nu pot ierta, şi nici nu acceptă iertarea**. Dacă albinele "**plătesc**" cu prețul vieții acțiunea instinctului de apărare a comunității stupului lor, omul mai rău ca acestea, din instinct de agresiune, cu o ură implacabilă nutreşte setea de răzbunare față de semenul care i-a greşit, sau cândva l-a duşmănit, făcându-i un rău oarecare, sau chiar nefiindu-i favorabil atunci când interesele lui presante cereau aceasta. În sufletul lui mocneşte mereu clocotul vulcanic al dorinței de răzbunare, gata oricând să erupă. Şi în sadismul lui bestial şi patologic nimic nu-l satisface mai mult decât reuşita răzbunării, soldată cu ceea ce el consideră "**victorie**", sau "**biruință**"… El nu-şi dă seama însă, din cauza răutății sufletului său, şi a nestăvilitei sete de răzbunare că dacă şi semenul, sau duşmanul se poartă la fel, societatea devine o junglă a răzbunătorilor, a sufletelor mărunte care nu acceptă şi nici nu doresc să accepte împăcarea şi buna conviețuire. Din mândrie luciferică, din prea multă încredere în sine din vanitatea intereselor, ei mențin în lume acel "**bellum omnium contra omnes**", în care "**homo homini lupus est**…" Această ură şi neîntreruptă duşmănie pe care o lansează şi o întrețin, este contrară voii şi iubirii lui Dumnezeu. Dar, pe ei aceasta nu-i interesează, chiar dacă se numesc creştini.

În cea de-a doua categorie intră cei care iartă, dar nu pot uita. Aceasta nici nu este iertare, ci o mască fragilă, care ascunde în dosul ei un suflet lipsit de sinceritate faţă de sine însuşi. În general, un om drept cu sine însuşi îşi dă seama că aşa cum i-a greşit cineva lui, şi el a greşit şi mereu greşeşte faţă de un alt semen al lui… Dar astfel de oameni nu judecă după această normă elementară de dreptate. În viziunea lui obtuză şi îngustă, dominat de egoism şi mândrie, se minte pe sine însuşi şi se consideră totdeauna nevinovat, inocent şi drept în tot ce spune şi făptuieşte. Şi invers, semenul său este totdeauna cel vinovat. Prin lipsa acestui simţământ de obiectivitate şi smerenie în cunoaşterea şi determinarea situaţiilor rămâne deficitară atitudinea celui ce nu poate uita greşeala pe care o consideră exclusivă a semenului, şi chiar dacă nu se răzbună tiranic, în sufletul lui clocotesc sentimentele şi rezervele faţă de viaţa celui ce i-a greşit, şi poate s-a chiar căit de greşeala lui, şi astfel, viaţa se desfăşoară mai departe într-o tensiune camuflată, impregnată în rezerve şi lipsă de încredere şi comunicare. Într-o astfel de situaţie persoana umană este lezată în natura ei spirituală, de aceea a ierta formal şi a nu putea uita rămâne pe mai departe un aspect deficitar în relaţiile inter-personale. Este adevărat că există persoane dificile, chiar foarte dificile în relaţiile inter-umane. Există persoane care urmăresc doar interesul şi scopul lor egoist; există vicleni şi profitori, există necinstiţi şi linguşitori, există tâlhari… De aceea, “prevederea e mama înţelepciunii; iar dreapta socoteală rămâne împărăteasca lege…” Dar această realitate evidentă în viaţa de zi cu zi aparţine mai mult instinctului de apărare ce se defineşte prin **legitima apărare**. Aceasta nu trebuie să însemne şi să devină agresiune şi răzbunare. Adică, a-l dezarma pe cel ce te atacă, sau te duşmăneşte, nu înseamnă a-l şi lovi, a-i fi şi tu potrivnic, şi a întreţine această atmosferă de vrăjmăşie până la infinit. Şi iarăşi, a-l trata cu indiferenţă, ca expresie a legitimei apărări, nu înseamnă a-ţi menţine sufletul mereu îngheţat, ci a-l lăsa să vibreze conform structurii şi menirii sale, spre a căuta şi găsi noi şi variate punţi de legătură, ca tot atâtea forme de comuniune şi comunicare în iubire…

În sfârşit, în cea de a treia categorie intră acei ce iartă şi uită toate greşelile, toate nedreptăţile, toată ranchiuna, toată adversitatea şi ura … pentru a face ca în locul norilor întunecaţi ai răutăţii să se instaleze cerul senin şi soarele strălucitor, care să aducă şi să răspândească în lume şi în relaţiile dintre oameni căldura şi seninătatea inimilor iubitoare. Aceasta este **iertarea evanghelică**, recomandată stăruitor de Mântuitorul (Matei 18, 21–35). Aceasta este iertarea integrală şi deplină, lipsită de interese meschine şi de calcule rafinate. Aceasta este nesfârşita iertare, “de şaptezeci de ori către şapte” (Matei 18, 22). Aceasta este iertarea “**din toată inima**” (Matei 18, 35). **Numai dacă iertăm din toată inima putem şi uita greşeala semenului. Numai uitarea detensionează viaţa spirituală, aducând sufletului acel katharsis, prin eliminarea de „necurăţiile” care îl tulbură, precum mânia şi ranchiuna.** Ea reprezintă puterea de caracter ca stăpânire constantă asupra urii şi răzbunării existentă în sufletul nostru. Ea reprezintă o totală deschidere de comuniune cu semenul nostru, proprie împlinirii conştiinţei umane. Ea este o înlăturare a animalităţii şi sălbăticiei din sufletul

nostru. Ea reprezintă imitarea iubirii lui Dumnezeu şi a vieții lui Hristos. Iertarea poartă în sine jertfa renunțării la egoismul ce se manifestă prin orgoliu, în defavoarea smereniei aducătoare de pace şi iubire. **Aceasta este cea dintâi roadă a Duhului** (Galateni 5, 23), care ne sfințeşte viața. Aceasta este bucuria şi biruința finală a sufletelor generoase, plină de lumină şi căldură asupra egoismului înghețat, tenebros şi arid. Aceasta este triumful învierii, al vieții asupra morții…

Pentru asceții creştini virtutea iertării este hotărâtoare, fiindcă ea asigură **rugăciunea curată**, după spusele Mântuitorului: „Deci, de-ți vei aduce darul tău la altar şi acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău şi te împacă cu fratele tău şi atunci venind, adu darul tău…" (Matei 5, 23–24). „...Şi când stați de vă rugați, iertați orice aveți împotriva cuiva, ca şi Tatăl vostru cel din ceruri să vă ierte greşalele voastre; căci dacă voi nu iertați, nici Tatăl vostru cel din ceruri nu va ierta greşalele voastre" (Marcu 11, 25–26).

*** * ***

VIRTUȚILE CARDINALE

ÎN ASCETICA CREŞTINĂ

VIRTUȚILE CARDINALE ÎN ASCETICA CREŞTINĂ

Am văzut că Sfântul Apostol Pavel are față de **αρετή** cultivat în antichitatea precreştină, o atitudine favorabilă, atunci cânt îndeamnă pe filipeni să urmeze „toate câte sunt adevărate, câte sunt de cinste, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt vrednice de iubire, câte sunt cu nume bun, **orice virtute** şi orice laudă, acestea să le gândiții…” (Filipeni 4, 9). Aceiaşi atitudine pozitivă față de valorile culturii antice o comunică Apostolul şi tesalonicenilor, spre a le urma cu discernământ spre zidire sufletească: „Toate să le încercați, țineți ce este bun” (I Tesaloniceni 5, 21).

Această regulă de aur formulată de Apostol a fost mereu în atenția creştinilor care învățau la şcolile păgâne. La rândul lor, ei s-au adresat tinerilor creştini care, asemenea lor se pregătesc la şcolile păgâne, propunându-le acelaşi discernământ al virtuții. A rămas celebră în acest sens omilia Sfântul Vasile cel Mare adresată tinerilor creştini, cu îndemnul de a fi asemenea albinelor, care colindă din floare în floare culegând numai mierea folositoare. Şi creştinii vor cerceta întreaga literatură a elinilor, dar cu discernământ vor reține numai virtutea şi vor evita viciul…

Deşi atât de clară această orientare în atitudinea față de virtutea antică, totuşi au fost printre creştini şi păreri deosebite şi contradictorii, după cum vom vedea în cele ce urmează.

1. ADEZIUNI ŞI RESPINGERI

Aducând în lume duhul vieții lui Hristos, spre înnoirea ei şi a omului, încă dintru început, după cum era de altfel şi firesc, kerygma apostolică va fi favorabilă față de tot ceea ce a găsit în lumea veche ca fiind “cinstit, drept, curat, cu nume bun, orice virtute şi orice laudă…” (Filipeni 4, 8). Având însă ca obiectiv suprem “părtăşia dumnezeieştii firi” (II Petru 1, 4), se cerea ca eliberarea naturii umane de “stricăciunea poftei din lume” (II Petru 1, 4) să se săvârşească nu numai prin voința proprie, ci mai ales prin puterea lui Dumnezeu, care “ne-a chemat prin a Sa mărire şi virtute” (II Petru 1, 3). Iar virtuțile specifice măririi şi puterii lui Dumnezeu şi a desăvârşirii noastre sunt cele indicate de Apostol prin inspirație divină: “Iar acum rămân cele trei: **credința, nădejdea şi dragostea**” (I Corinteni 13, 13). Acestea se vor numi “teologice”, fiindcă prin ele ne vom împărtăşi de viață divină, spre a dobândi sfințenia şi desăvârşirea vieții cele noi în Hristos. Dar “cei ce sunt ai lui Hristos şi-au răstignit trupului împreună cu patimile şi poftele”, urmărind ca „dacă trăim în Duhul, cu Duhul să şi umblăm” (Galateni 5, 24–25). Iar „roada Duhului” care sălăşluieşte în noi viața lui Hristos este dată de anumite calități specifice, pe care se cuvine mereu să le cultivăm spre a fi asemenea Celui ce

ne-a chemat la sfinţenie, „în toată purtarea noastră” (I Petru 1, 14–16). Deşi unică, **roada Duhului** se manifestă ca o multitudine a razelor de putere şi lumină. Printre acestea Apostolul enumeră: „dragostea, bucuria, pacea, îndelunga-răbdare, blândeţea, credinţa, cumpătarea…” (Galateni 5, 22). Toate acestea sunt opuse „**faptelor trupului**”, printre care: „desfrâul, necurăţia, necumpătarea, vrajbele, certurile, invidiile, dezbinările, gelozii, ucideri, beţii, chefuri…” (Galateni 5, 19–21).

Lumea veche în care a apărut credinţa mântuitoare era într-adevăr dominată de aceste metehne, pe care Apostolul le numeşte „faptele trupului”. Dar avea şi o parte de lumină, pe măsură să dovedească faptul că natura umană nu a fost întru totul zdrobită de păcat, „că omul are prin natura sa puterea de a cunoaşte binele şi răul”.[237] A mai rămas în firea omului acel nucleu al revelaţiei naturale ca dorinţă de a-L căuta pe Dumnezeu, şi mai mult, legea morală naturală, potrivit căreia omul „din fire face cele ale legii” (Romani 1, 19–20), adică din fire urmează Binele, având legea dreptăţii înscrisă în însuşi natura sa spirituală. Apologeţii creştini, începând cu secolul al II-lea au dezvoltat învăţătura despre acel **λόγος σπερματικός**, ca sământă a lui Dumnezeu – Logosul – Hristos, care înainte de întruparea Sa a pregătit sufletul omenesc ca să cunoască pe cale naturală Binele pe care l-a descoperit pe cale supranaturală prin legea lui Moise şi prin profeţi, sau pe care îl va descoperi Dumnezeu – Logosul însuşi în mod direct prin întruparea Sa „la plinirea vremii” (Galateni 4, 4). „Toţii scriitorii – spune Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful – prin **Sământa Cuvântului** (a Logosului – Hristos), care s-a găsit în ei de la natură, au putut vedea numai slab de tot, adevărul. Dar altceva este a poseda o sământă şi o asemănare potrivită cu facultăţile proprii şi altceva obiectul însuşi, a cărui participare şi imitare provin de la harul care vine de la El”.[238] În concret marele apologet creştin spune în altă parte următoarele: „Deci, cele ale noastre depăşesc orice altă învăţătură omenească, prin aceea că noi avem în Hristos întreg Cuvântul, care s-a arătat pentru noi trup, Cuvânt şi suflet. Căci tot ceea ce au grăit filosofii şi legiuitorii, au fost scoase de ei cu trudă din ceea ce au găsit contemplând doar în parte Logosul – Hristos. Dar, deoarece ei nu au cunoscut toate cele ale Logosului, care este Hristos, ei au spus de multe ori şi lucruri contrare. De altfel, chiar şi cei ce au fost înainte de Hristos şi au încercat să-şi dea seama de nişte asemenea lucruri în chip omenesc, cu ajutorul raţiunii, au traşi la răspundere întocmai ca nişte impioşi… Dintre aceştia, lui Socrates, cel care a depus mai multă ardoare în aceasta, i s-au adus acelaşi acuzaţii care ni se aduc şi nouă… Nimeni nu a fost convins de către Socrates în aşa fel , ca să moară pentru o asemenea învăţătură; **dar, de către Hristos, cel împarte cunoscut şi de către Socrates** (căci El a fost şi este Logosul, care este în toate, care a prezis prin profeţi cele ce aveau să fie, El însuşi devenind pătimitor asemenea nouă şi învăţându-ne acestea), au fost convinşi nu numai filosofii şi filologii, ci şi meşteşugarii şi ignoranţii de tot felul, care, pentru El au dispreţuit şi

---

[237] Sfântul Iustin, Apologia II, XIV, P.S.B. 2, p. 87
[238] Apologia II, XIII; P.S.B. 2, p. 87.

slava, şi teama, şi moartea. Pentru că El este puterea părintelui celui negrăit şi nicidecum o invenție simplă a rațiunii omeneşti”.[239]

Prin urmare, Logosul – Hristos a semănat în sufletul oamenilor sământa Binelui şi a Adevărului, urmând ca roadele acestora să le realizeze El „la plinirea vremii” prin harul Său.

În felul acesta, apologeții şi dascălii creştini **şi-au asumat valorile filosofiei şi culturii antice**, dar au atras atenția, asemenea Sfântului Vasile cel Mare tinerilor creştini, că trebuie să fie asemenea albinelor, care ştiu că din fiecare floare să ia ceea ce este folositor…Tot astfel şi creştinii trebuie cu discernământ să ia din filosofia şi literatura clasică tot ceea ce este folositor zidirii duhovniceşti… „**Vom primi** – spune marele capadocian – acele **scrieri ale lor în care au lăudat virtutea sau au osândit viciul**”.[240]

Pentru a înțelege mai bine, vom da cuvântul unui apologet creştin, ca unul care el însuşi a învățat la început virtutea la şcolile filosofice păgâne. „Într-adevăr – spune Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful – filosofia este lucrul cel mai mare şi mai vrednic de Dumnezeu. Ea singură poate să ne înalțe până la Dumnezeu şi să apropie de El, iar sfinți, cu adevărat, sunt numai aceia care îşi deprind mintea cu filosofia… Înțelegerea lucrurilor netrupeşti mă încânta foarte mult, iar teoria ideilor dădea aripi judecății mele. De aceea, socoteam că nu avea să treacă prea multă vreme, până să devin înțelept şi, în neghiobia mea, nădăjduiam să văd pe Dumnezeu față către față: căci aceasta este scopul filosofiei lui Platon”.[241] Acelaşi filosof devenit însă creştin, referindu-se direct la virtutea antică, invocând, asemenea Sfântului Vasile cel Mare (mai târziu), acelaşi episod cu care am făcut deja cunoştință când ne-am referit la întâlnirea la răscruce de drumuri, a lui Herakles cu Virtutea şi Viciul personificate (numai că Sfântul Iustin o redă după Xenophon, cu nuanțe diferite față de Sfântul Vasile cel Mare, care s-a orientat după Prodicos). „Viciul având pe ea o îmbrăcăminte diafană, cu fața grațioasă şi înfloritoare, din cauza poadoabelor pe care le avea pe ea şi fiind de-a dreptul încântătoare la vedere, i-a spus lui Herakles că dacă o va urma îi va face să ducă de-a pururi o viață plină de plăceri şi de frumusețe, la fel de strălucită cu cea a lumii din jurul ei. Iar Virtutea, stând înaintea lui cu o față şi îmbrăcăminte severă, i-a zis: „De te vei lăsa însă, convins de mine, te vei împodobi nu cu podoabă şi nici cu frumusețe trecătoare şi stricăcioasă, ci cu podoabele cele cu adevărat frumoase şi veşnice”. De aici concluzia marelui şi nemuritorului apologet creştin că Viciul îmbracă doar în exterior calitățile virtuții, reuşind să înşele pe cei de jos care le urmează, dar **cei ce înțeleg calitățile cele bune ale ființei, rămân incoruptibili în ce priveşte virtutea. Lucrul acesta se poate spune şi despre creştini**…”.[242]

Acum înțelegem motivul pentru care Sfântul Apostol Pavel recomandă virtutea filosofică creştinilor care de altfel o cunoşteau mai dinainte. Ea nu este potrivnică vieții Duhului,

239 Apologia I, X, P.S.B. 2, p. 84-85.
240 Omilia XXII, către tineri, III, P.S.B. 17, p. 569.
241 Dialogul cu iudeul Trifon, II, P.S.B. 2, p. 92-94.
242 Idem, Apologia a doua, XI, P.S.B. 2, p. 85.

ci în multe aspecte se întâlneşte cu „roada Duhului". În schimb, este opusă „faptelor trupului". Prin urmare, virtutea filosofică poate **consolida noua viață în Hristos**, de aceea nu trebuie înlăturată ci cultivată ca un leac prețios pentru însănătoşirea firii omeneşti, după cum pe drept cuvânt spunea Platon că ceea ce este medicina pentru trup, aceea este filosofia pentru suflet. Dar, întrucât viața duhovnicească se temeluieşte pe cele trei **virtuți teologice**, acestea constituie noua viață şi putere a harului divin, iar virtuțile antice, în special cele patru virtuți „descoperite" de Dumnezeu prin Platon ca printr-un profet natural, vor intra în patrimoniul spiritualității creştine sub numele dat de Sfântul Ambrozie, după Cicero, „**virtuți cardinale**", adică **virtuți esențiale** (de la caro, cardis = țâțână, osie, pivot), prin care virtuțile teologice realizează însănătoşirea firii de sub boala viciilor, conducând la viața de sfințenie. Temeluite însă pe virtuțile teologice, cele patru virtuți cardinale, sau morale (etice) vor primi un nou înțeles potrivit vieții celei noi în Hristos. Înscrise organic în unitatea virtuții ca viață în Hristos, pornind din credință şi desăvârşindu-se în iubirea față de Hristos, virtuțile morale vor **primi dispoziția dăruirii totale față de iubirea lui Hristos**. De pildă, înțelepciunea va primi un **înțeles duhovnicesc**, orientat spre înțelepciunea divină a Logosului – Hristos. **Cumpătarea** se va ridica la înțelesul de **sfințenie**, definind **castitatea** şi **votul fecioriei**, ca dăruire integrală (suflet şi trup) lui Dumnezeu. **Curajul** va însemna dispoziția jertfirii de iubire pentru Hristos. El va lua apoi o traiectorie interioară, duhovnicească, reprezentând puterea de războire cu ispitele, poftele şi patimile, afirmându-se pe un plan veşnic ca rod al **nădejdii** şi împreună lucrare a **răbdării**. **Dreptatea** va încununa întreaga acțiune de **mântuire a omului în Hristos, atât prin harul lui Dumnezeu, cât şi ca lucrare a credinței şi faptelor bune**.

Pentru aceste motive şi sub această formă virtutea promovată în lumea precreştină a fost preluată de către Biserică încă din cele mai vechi timpuri. Nimeni nu s-a smintit cu aceasta, fiindcă îndemnul apostolic, plin de înțelepciune, îndeamnă foarte clar: „toate să le cercetați, țineți ce este bun" (I Tesaloniceni 5, 21).

Pe acest temei, Părinții Bisericii, ca unii care au studiat în şcolile păgâne şi s-au evidențiat în cunoaşterea filosofiei, au folosit pe cale largă limbajul virtuții antice precreştine, pentru a explica diferitele aspecte şi forme de manifestare ale ei în spiritualitatea creştină. Prin aceasta ei arătau că ceea ce era în virtutea etică antică sămânță a Logosului – Hristos înainte de întrupare, va deveni rodire adevărată prin lucrarea harului divin în sufletele credincioşilor.

Ne vom opri la câteva enunțuri ale virtuții în etica antică spre a vedea apoi modul de desăvârşire a ei în **Philosophia Christi**.

Una din definițiile tradiționale ale filosofiei antice îşi propune ca obiectiv „cultivarea virtuții ce tinde la asemănarea cu Dumnezeu, pe cât îi este omului cu putință".[243]

Aretologia greacă citează curent pe zei ca modele ideale de urmat. Dar zeii şi semizeii erau numai proiectări idealizate a umanului. „Acest omenesc din zei era însă uneori aşa

[243] Republica 613 a; Theaitetos, 176 b; 177 a; Legile 716 d.

de criticabil, încât panteonul devenea mai degrabă un exemplu de pierzanie decât un model de desăvârşire. Intransigența lui Platon contra imoralității zeilor era prea bine cunoscută".[244]

În astfel de situații, „asemănarea cu Dumnezeu" rămâne un ideal măreț şi demn de realizat, dar nu în etica filosofică, ci în aretologia creştină.

Pornind de la textul biblic al creierii omului după „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" (Facere 1, 26), Origen face o judicioasă observație , arătând că în versetul următor se menționează doar că „a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut" (Facere 1, 27). Aceasta ne oferă posibilitatea de a vedea **progresul virtuții** de la chipul lui Dumnezeu la asemănarea lui Dumnezeu înscrisă în însăşi menirea sufletului omenesc.

Clement Alexandrinul, înaintea lui Origen, arata că Hristos, „s-a apropiat de om, ca să facă din omul făcut din pământ un om sfânt şi ceresc şi mai ales să se împlinească cuvintele cele dumnezeieşti: „să facem om după chipul şi asemănarea noastră" (Facere 1, 26). Hristos a realizat în chip desăvârşit aceste cuvinte ale lui Dumnezeu; ceilalți oameni, însă, sunt înțeleşi numai „după chip". Iar noi, copiii bunului Tată, odraslele bunului Pedagog, se cuvine să împlinim voința Tatălui, să ascultăm de Cuvânt (Hristos) şi să modelăm în noi viața cu adevărat mântuitoare a Mântuitorului nostru… Să avem pildă vie de nestricăciune viețuirea Domnului (Hristos) şi să mergem pe urmele lui Dumnezeu, singurul la care trebuie să privim, care se interesează cum şi în ce chip se poate ca viața oamenilor să ajungă mai sănătoasă".[245]

Părinții Răsăritului creştin **au insistat asupra deosebirii dintre „chip" şi „asemănare", arătând că primul termen este punctul de plecare, iar cel de al doilea reprezintă chemarea la desăvârşire**. **Între cele două stă virtutea**, **ceea ce înseamnă că cu cât ne desăvârşim în virtute, cu atât ne împărtăşim mai mult de viața divină, devenind asemenea sfințeniei lui Dumnezeu**. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare arată că „asemenea este în potență însăşi chipul, care actualizându-se prin practicarea virtuții, ajunge la asemănarea cu Dumnezeu". Mai precis, marele capadocian arată că „noi am fost făcuți după chipul lui Dumnezeu o dată cu aşa zicând, creația noastră primă, şi prin propria noastră voință liberă putem ajunge să fim şi după asemănarea lui Dumnezeu… Dacă nu ne-ar fi puterea de a ne face asemenea cu El, noi nu am avea posibilitatea să ajungem la asemănarea lui… Dar, dându-ne posibilitatea de a ne asemăna cu El, ne-a lăsat (grija) de a fi noi înşine lucrătorii asemănării cu El, pentru ca răsplata lucrării să fie a noastră, pentru a nu fi ca picturile ieşite din mâna artistului, făpturi lipsite de viață, şi pentru ca cele (legate de strădania) asemănării (cu Dumnezeu) să nu fie spre lauda altcuiva. Într-adevăr, când ți-e dat să vezi un portret întocmai cu modelul său, tu nu aduci cuvinte de laudă pentru portret, ci îl admiri pe pictorul care l-a pictat; de aceea eu şi nu altcineva să fie demn de admirație, (Dumnezeu) mi-a lăsat grija de a deveni asemenea (cu El)… Aşadar, prin faptul că eşti înzestrat cu rațiune, tu ai ceea ce este

[244] Pr. Prof. Ioan G. Coman, Probleme de filozofie şi literatură patristică, Bucureşti, 1995, p. 420.
[245] Pedagogul I, XII, 98, 2-4, P.S.B. 4, p. 223.

după chip, dar ajungi să fii şi după asemănare agonisind bunătatea. Pentru a te îmbrăca întru Hristos (Galateni 3, 27), îmbracă-te „cu simţăminte de profundă îndurare şi de bunătate" (Coloseni 3, 12)".[246]

Sfântul Grigorie de Nyssa face aceeaşi distingere, evidenţiind necesitatea progresului în virtute: „chipul lui Dumnezeu îl avem în noi odată cu creaţia noastră, asemănarea cu Dumnezeu însă o dobândim prin alegerea noastră liberă. Din chipul lui Dumnezeu în mine, am însuşirea de a fi o creatură raţională, iar din asemănarea cu El, facultatea de a deveni bun. Ai deci chipul lui Dumnezeu prin faptul că eşti dotat cu raţiune; asemănarea o ai prin îmbrăţişarea virtuţii".[247]

Pe de altă parte, la asemănarea cu Dumnezeu se ajunge prin **imitarea şi urmarea lui Dumnezeu**. Aceste deziderate erau întâlnite în filosofia elenă, mai ales la Platon şi la stoici. Deşi absente în Vechiul Testament, ele sunt preluate de creştinism şi vor face carieră ca imitaţie şi urmare a vieţii lui Hristos. Imitarea şi urmarea vieţii virtuoase a lui Hristos te conduce la asemănarea lui Dumnezeu. Aceasta va fi orientarea virtuţii ca lucrare a sfinţeniei creştine. Ea va fi promovată în Evanghelie de către Mântuitorul însuşi. Mai întâi, fiindcă El se dă pildă, oferindu-se ca model: „Învăţaţi de la Mine că sunt blând şi smerit cu inima…" (Matei 11, 30); „Pildă v-am dat, ca precum v-am făcut eu şi voi să faceţi" (Ioan 13, 15). În al doilea rând, vom reţine însăşi chemarea directă a Mântuitorului de a fi urmat adresată Apostolilor şi mulţimii credincioşilor (Matei 10, 38; Marcu 8, 34), tânărului bogat (Matei 19, 21), etc., cu precizarea că „**cel ce nu-mi urmează mie, nu va fi ucenicul meu**" (Luca 14, 27), numai cei care urmează lui Hristos se vor împărtăşi de bunurile duhovniceşti ale împărăţiei lui veşnice (Matei 19, 27–28).

Astfel imitarea şi urmarea lui Hristos devenise un **adevărat program de virtute,** fiindcă, ce altceva ar putea fi virtutea decât coloratura modului **constant de săvârşire a binelui după modelul oferit de Fiul lui Dumnezeu, întrupat**?!… De aici vor răsuna cuvintele Apostolului peste veacuri în lumea întreagă: „Fiţi urmăritori mie, precum sunt şi eu următorul lui Hristos" (I Corinteni 11, 1). „Cât de fericit este acela care – spune Sfântul Grigorie de Nyssa – înregimentat în armata divină se înarmează contra răutăţilor prin virtuţi, care poartă chipul împăratului care le îmbracă".[248]

Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful spunea pe la mijlocul sec. al II-lea: „…dar am fost învăţaţi, suntem convinşi şi credem, că Dumnezeu acceptă cu plăcere numai pe aceia care imită calităţile Lui cele bune: înţelepciunea şi dreptatea şi iubirea de oameni şi toate câte sunt proprii lui Dumnezeu, Celui ce nu este numit cu nici un nume pozitiv".[249]

---

246 Omilia X, 16 –17 la Hexaemeron, trad. diac. Prof. Sebastian Ardelean, în rev. Altarul Banatului, nr. 7-9/1996, p. 94-95

247 Despre cuvântul Sfintei Scripturi: „Să facem om…" 1, P.G. 44, 273.

248 Pr. Prof. I. G. Coman, o. c. p. 241.

249 Apologia I, X, P.S.B. 2, p. 31.

Clement Alexandrinul arata în secolul al II-lea că „Pedagogul nostru… este pentru noi icoană fără de pată şi trebuie să căutăm cu toată puterea ca sufletul nostru să se asemene cu El… Mai întâi trebuie să scăpăm de pasiune şi de boli, iar apoi să ne stăpânim să nu mai cădem cu uşurință în păcatele cu care ne-am obişnuit… În al doilea rând, trebuie să nu păcătuim nici cu gândul; acest lucru este propriu omului înțelept. În al treilea rând, trebuie să nu cădem într-un număr mare de păcate fără voie. În ultimul rând trebuie să prindem rămânerea cât mai puțin în păcat; acest lucru este mântuitor pentru cei chemați la pocăință, ca să-şi îndrepte păcatele”.[250]

Tema imitării, a urmării şi a asemănării cu Hristos va fi tema preferată spiritualității apusene, concretizată mai târziu în cunoscuta carte „**Imitatio Christi**” de **Toma de Kempis**. În Răsăritul creştin accentul va cădea pe **viața în Hristos**, temă mai adâncă, cu referire la **unirea cu Hristos**. Ea va constitui obiectul cărții „**Viața în Hristos**” de **Nicolae Cabasilas**. În această situație **virtutea nu este o simplă urmare, imitare, asemănare exterioară cu viața lui Hristos, ci un rezultat al împărtăşirii cu duhul vieții lui Hristos, pe baza unei comuniuni harice, asemenea viței cu mlădița** (Ioan 15, 5). Bineînțeles, că noțiunile nu se exclud, ci se presupun reciproc… De fapt noțiunea de imitare, în greacă **μίστησις**, este mai bogată în conținut decât latinescul **imitatio**. Cuvântul grecesc are un sens **intensiv** sinonim cu cel de **integrare**, depăşind astfel sensul exterior şi formal. Prin urmare, a imita pe Hristos înseamnă a te **integra** în **viața Lui**. Sfântul Grigorie de Nyssa adâncindu-i înțelesul, îl foloseşte şi ca „**amestecare**”.[251] Altfel spus, **virtutea creştină ca imitare a vieții lui Hristos se realizează printr-o „înrădăcinare şi zidire în El”** (Coloseni 2, 7). **Deci, imitarea lui Hristos nu se face simplu: „a urma Lui”, ci „a umbla în El”** (Coloseni 2, 6). **Virtutea este astfel fapta ce rezultă din duhul vieții lui Hristos şi libertatea noastră, sau fapta noastră purtând amprenta duhului lui Hristos**. **Astfel, în faptele noastre de smerenie, blândețe, iubire, înțelepciune, pace, milostenie, dreptate, sfințenie, etc. apare însăşi fizionomia morală a lui Hristos**. Prin aceste virtuți, ca şi prin altele asemenea lor, noi devenim **„Alter Christus”, făcându-l pe Hristos mereu viu şi actual în istorie**.

În felul acesta, virtutea prin care tindem la asemănarea cu **Dumnezeu, reprezintă o necontenită descoperire a vieții Lui Hristos în lume, ca putere şi acțiune divină**.

O altă caracteristică a virtuții antice era identitatea ei cu **sănătatea sufletului**. Platon spunea că „**virtutea, pe cât se pare, ar fi un fel de sănătate, frumusețe şi bunăstare a sufletului, iar viciul – o boală, o urâciune, şi o slăbiciune a acestuia**”.[252] Comentând cererea a IV-a din rugăciunea „Tatăl nostru”, Sfântul Grigorie de Nyssa identifică virtutea cu sănătatea sufletului la care ajungem împlinind voia lui Dumnezeu, iar viciul cu boala, care apasă viața sufletului, aducându-i moartea: „…Sănătatea sufletului este buna mireasmă a voii dumneze-

[250] Pedagogul I, II, 4, 1–3, P.S.B. 4, p. 168.
[251] Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa, Bucureşti, 1996, p. 341.
[252] Republica 444 e.

ieşti precum căderea din voia cea bună (a Celui bun) este boala sufletului, care sfârşeşte cu moartea. Fiindcă am slăbit prin părăsirea vieţuirii celei bune din rai, când ne-am umplut de veninul neascultării, de aceea firea noastră a fost luată în stăpânire de boala aceasta rea şi pricinuitoare de moarte, a venit Doctorul cel adevărat, tămăduind după legea doctoricească răul prin cele contrare lui. Şi pe cei luaţi în stăpânire de boală, din pricină că s-au despărţit de voia dumnezeiască, îi eliberează iarăşi de boală prin unirea cu voia dumnezeiască…”.[253]

Cunoscând prea bine **μεσότης**-ul aristotelic, ca virtute etică, dascălii Bisericii l-au aplicat cu mult succes în determinarea virtuţii creştine ca mijloc între două extreme dăunătoare vieţii, ridicându-l însă la cotele duhovniceşti ale desăvârşirii creştine.

Vom da câteva exemple.

Sfântul Vasile cel Mare arată că „virtutea este un fel de **cale de mijloc** şi de **dreaptă măsură** între două extreme care se abat de la virtute: una prin exagerări (excese, depăşirea limitei); alta prin insuficienţe (lipsuri); una prin lipsă de măsură, alta prin disproporţie (urâţenie, faptă de ruşine). De pildă, curajul este un fel de cale de mijloc, iar exagerarea cu privire la aceasta este cutezanţa nesăbuită (îndrăzneala obraznică), iar lipsa acestuia este laşitatea. Prin urmare, frumuseţea sufletului constă în dreapta măsură, iar urâţenia (fapta de ruşine) o constituie disproporţiile pornite din răutate”.[254]

La rândul său, Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „virtutea se află la mijlocul unor rele: între lipsă şi prisosinţă. Aşa se spune despre curaj şi despre dărnicie, că cea dintâi se află între laşitate şi obrăznicie, iar cea de a doua, între zgârcenie şi risipă. Atât cu privire la laşitate, cât şi cu privire la zgârcenie se spune că sunt rele prin lipsa a ceea ce datorează, iar risipa şi obrăznicia, prin pierderea măsurii şi prin prisosinţă. Iar **mijlocul** (τό μέσον) între lipsa de măsură într-o parte şi în alta, e **numită virtute**”.[255] Acelaşi dascăl al virtuţii creştine ne arată şi modul de a determina virtutea şi faptele săvârşite ca să poarte pecetea virtuţii. El demonstrează că „**păcatul se lucrează fie prin ceea ce este sub virtute, fie prin ceea ce „cade” deasupra ei**. De pildă, ca să luăm curajul: laşitatea înseamnă lipsa virtuţii, iar îndrăzneala nesăbuită este „căderea” deasupra ei. Iar virtutea este ceea ce e curat de amândouă şi e văzut la mijloc între relele de pe laturi. În acelaşi fel, toate celelalte câte sunt năzuite ca mai bune se află la mijloc, între vecinătăţile rele. Înţelepciunea este la mijloc între dibăcie vicleană şi naivitate. Nici prudenţa şarpelui nu este de laudă, nici nevinovăţia porumbelului, atunci când este luată fiecare de sine. **Virtutea poate fi socotită ca deprindere amestecată din amândouă, aflându-se la mijlocul lor**”. Cel lipsit de înfrânare este un desfrânat, cel prea înfrânat îşi chinuieşte conştiinţa, cum stabileşte Pavel (I Timotei 4, 2). Unul se predă plăcerilor

[253] P.S.B. 29, p. 433.
[254] Comentariu la Profetul Isaia, V, P.G. 30, 409 B.C.
[255] Omilia IX la Cântarea Cântărilor, P.G. 44, 972 A.

fără ruşine, iar altul se scârbeşte şi de căsătorie ca de o desfrânare. Înfrânarea este deprinderea de la mijlocul acestora două…”.[256]

Părinții filocalici au făcut din **mesotes** „**cale împărătească**”, sau „**dreapta socoteală**” în deosebirea virtuților, de patimi, adică „**duhul deosebirii binelui de rău**”. Sfântul **Ioan Scăraru** spune că „**dreapta socoteală** este făclia în întuneric, întoarcerea celor rătăciți, luminarea celor cu vedere scurtă. Cel ce deosebeşte cele bune de cele rele află sănătate şi depărtează boala”.[257]

Mai mult decât atât, dreapta socoteală este aceea înțelepciune, care **deosebeşte binele de rău chiar în modul de săvârşire a virtuții**, fiindcă se poate greşi chiar cu bunele intenții înclinate spre virtute

Mergând mai în adânc, vom spune că dreapta socoteală este în acelaşi timp maica şi păzitoarea nu numai a tuturor virtuților, ci şi a **instrumentelor de realizare a acestora**. Astfel, dacă cea mai mare virtute o constituie dragostea față de Dumnezeu, față de Hristos, Cel ce şi-a jertfit viața pentru noi, **instrumentul** care dă expresie maximă acestei virtuți este **castitatea**.

Metodiu de Olimp († 311) face din castitate „temeiul şi floarea creştinismului, starea de asemănare cu Hristos, viața creştină desăvârşită, mijlocul de a realiza în sine pe Hristos, implicând toate celelalte virtuți, ea rămânând principiul fundamental al vieții creştine”. Lucrarea sa se intitulează „Banchetul sau despre castitate (feciorie)”, vrând să imite „Banchetul” lui Platon (care face din eros – iubire principiul filosofiei). În lucrarea sa, Metodiu ne prezintă elogiul castității adus de zece fecioare. Arbitrând Virtutea însăşi, acordă premiul lui Tecla. Motivând opțiunea ei, face însă şi câteva reflexii asupra modului de aplicare practică a fecioriei, spre a-şi putea atinge în mod corect şi desăvârşit menirea ei: „…Într-adevăr, a pune castitatea înaintea celorlalte moduri de viață, inspirate de mine, precum şi a susține că trebuie îmbrățişată înaintea celorlalte, înseamnă a formula un principiu corect… Mulți cred că onorează şi că slujesc castitatea, însă în realitate sunt puțini cei care o cinstesc după cuviință. Nu, atunci când cineva îşi stăpâneşte trupul, dar se mândreşte cu aceasta şi la celelalte porunci nu ia aminte… Cel care îți menține trupul curat, dar îşi murdăreşte inima cu mândria de stăpânire, este asemenea celui care curăță blidul doar pe dinafară… Prin urmare… se cade să păstrăm neîntinate de stricăciune toate mădularele noastre. Pentru că este o insultă să păstrăm virgine organele de protecție, dar să nu avem fecioare limba, vederea, auzul şi mâinile; sau să le avem pe toate acestea fecioare, dar inima să se destrăbăleze cu mândria şi mânia… Pe cei cu o viață superioară îi pândesc greşelile tot mai mari, pentru că cel rău duşmăneşte mai mult pe cel cu adevărat bun…”.[258]

256 Viața lui Moise, sau despre desăvârşire în virtute, trad. Pr. Prof. Dr. Stăniloaie şi Pr. I. Buga, P.S.B. 29, p. 103-104.
257 Cuvântul XXVI despre deosebirea gândurilor, patimilor şi virtuților, Filocalia, vol IX, p. 335.
258 P.S.B. 10, p. 113-114.

La aceiaşi **dreaptă socoteală** se referă şi **Sfântul Vasile cel Mare** când se adresează „celui care a ales viața îngerească, ca unul care a depăşit limitele firii omeneşti şi s-a rânduit pe sine în viața netrupească, căci semnul distinctiv al naturii îngereşti este libertatea de comuniune a căsătoriei, indiferența față de orice altă frumusețe şi privirea continuă numai spre fața lui Dumnezeu”.[259]

De aici vedem că, fiind pătrunsă de iubirea lui Dumnezeu ca deschidere şi aspirație infinită a sufletului spre El, castitatea depăşeşte nu numai mesotes-ul aristotelic, ci şi „calea împărătească de mijloc”, devenind expresia frumuseții divine.

Un alt aspect preluat din etica antică şi desăvârşit în morala creştină se referă la funcția virtuții, corespunzătoare celor trei părți ale sufletului. Astfel, **Evagrie din Pont** scrie în capitolul 89 al **Practicos-ului** său: „După înțeleptul nostru învățător, sufletul rațional este alcătuit din trei părți. Atunci când virtutea se află în partea rațională, ea se numeşte chibzuință, înțelegere, înțelepciune; atunci când se află în cea poftitoare, se numeşte cumpătare, dragoste şi înfrânare; atunci când se află în partea irascibilă, se numeşte curaj şi răbdare; iar când se află în sufletul întreg, dreptate. Lucrarea chibzuinței este, pe de o parte, să conducă lupta împotriva puterilor vrăjmaşe; iar pe de altă parte, să vegheze asupra virtuților, să pregătească trupele împotriva relelor… Lucrarea înțelegerii e să rânduiască în chip armonios toate cele care ne sunt alături în atingerea scopului nostru; iar lucrarea înțelepciunii e să contemple rațiunile cel trupeşti şi netrupeşti. Lucrarea cumpătării e să privească fără patimă lucrurile care stârnesc în noi închipuiri iraționale; cea a dragostei e să dăruiască fiecărei imagini a lui Dumnezeu aproape în aceiaşi măsură în care s-ar dărui Prototipului… cea a înfrânării e să se lepede cu bucurie de orice plăcere a pântecului; să nu-ți fie teamă de duşmani, ci să te ții dârz, curajos în fața primejdiilor, iată lucrarea răbdării şi a curajului. Cât despre dreptate, rostul ei este să pună în acord şi armonie cele trei părți ale sufletului”.[260]

Sfântul **Grigorie de Nyssa** merge mai departe decât Evagrie. El **încreştinează trihonomia platonică, arătând că sângele lui Hristos uneşte rațiunea, pofta şi irascibilul atunci când şi gândul celui ce-L poartă pe Hristos în inimă este înclinat şi dornic să făptuiască virtutea**: „…Prin chipurile acestea Scriptura arată natura sufletului, aşa cum gândeşte şi cultura din afară, care împarte sufletul în trei părți: rațiunea, pofta şi mânia. Cele din urmă, adică pofta şi mânia stau dedesubt, sprijinind pe amândouă părțile, partea înțelegătoare a sufletului. Iar rațiunea, unindu-le pe amândouă, le susține şi e purtată de ele, întărindu-se întru curaj prin mânie şi înălțându-se cu pofta spre împărtăşirea de bine. Aşadar, atât timp cât sufletul este asigurat în această aşezare, având neclintirea prinsă în gândurile virtuții ca nişte

259 Cuvânt ascetic 11, P.S.B. 18, p. 198-200.

260 Studiu introductiv, traducere şi comentarii de Cristian Bădiliță, Iaşi, 1997, p. 111- vezi şi Platon, Republica, 439 a.

cuie, se bucură de deplina împreună-lucrare a tuturor părților lui spre facerea binelui, gândul dând întărirea părților supuse rațiunii și primind același ajutor de la acestea".[261]

Într-o carte „**Despre virtuți și vicii sufletești și trupești**", Sfântul **Ioan Damaschin** († 749) face deosebirea dintre **virtuțile sufletești și cele trupești**. La rândul lor, virtuțile sufletești antice au un caracter general, ce implică toate celelalte virtuți: „**Virtuțile sufletești zicem că sunt mai întâi aceste patru cele mai generale, care sunt: bărbăția, prudența, cumpătarea și dreptatea. Din acestea se nasc virtuțile sufletești:** credința, nădejdea, dragostea, rugăciunea, smerenia, blândețea, îndelunga răbdare, suferirea răului… simplitatea, neiubirea de argint, compătimirea, milostenia, generozitatea, neîntristarea, sfiala, evlavia, dorința bunurilor viitoare dorul după împărăția lui Dumnezeu…

Este momentul să arătăm că **părinții greci** au asumat virtutea antică, „încreștinând-o" și ridicând-o la cotele cele mai înalte ale virtuții ascetice, practice, ca pe un exercițiu constant de ridicare a firii prin harul divin la theoria. **Părinții latini** au manifestat însă unele rețineri față de ea. Mai tăios s-a arătat **Tertulian** prin acel hiatus retoric ce despărțea Atena de Ierusalim… Trebuie să recunoaștem însă că „pentru cei mai mulți creștini ai primelor veacuri, autorul **asemănărilor dintre creștinism și elenism este diavolul**. Prudentul nostru pedagog vorbește numai despre **imitație**".[262]

Accentuând paternitatea ei divină, apologeții și dascălii creștini ai primelor secole, pentru a răspunde atacurilor venite din partea păgânismului, spuneau că virtutea reprezintă descoperirea făcută de Dumnezeu lui Moise, când acesta se afla în Egipt. Înțelepții Eladei au învățat-o de la Moise, cu prilejul călătoriilor efectuate de ei acolo. „Este evident – spune Clement Alexandrinul, că celelalte virtuți, despre care scrie Moise a fost punct de plecare pentru toată învățătura morală a elinilor, adică: bărbăția, cumpătarea, prudența, dreptatea, stăruința, răbdarea, buna cuviință, înfrânarea și pe lângă acestea evlavia".[263] Prin urmare, virtutea filosofiei elene reprezintă doar o **imitare** a virtuții creștine descoperită de Dumnezeu. Cei ce socotesc **asemănarea** îndeplinesc lucrarea vicleană a diavolului, pentru a deruta conștiințele oamenilor.

Pentru a înțelege mai bine această concepție despre virtutea antică, vom da cuvântul poziției neconvenționale, netranșante și chiar dure a **Fericitului Augustin**: „Oricât s-ar părea de lăudabil faptul că sufletul stăpânește trupul și rațiunea afectele, dacă nici sufletul și nici rațiunea nu servesc lui Dumnezeu însuși, după cum El a poruncit; în nici un caz nu poate fi vorba de o adevărată stăpânire de sine (ținere în frâu) nici a trupului și nici a pasiunilor. Fiindcă ce fel de stăpân ar putea fi rațiunea, care nu cunoaște pe adevăratul Dumnezeu și nu se supune poruncilor Lui, ci desfrânează cu toți demonii încarnați în vicii? Dar și virtuțile pe care unii le au, și prin ele comandă atât trupului, cât și afectelor, fără însă a adera și a tinde

[261] Despre viața lui Moise… P.S.B. 29, p. 57.
[262] Ion Coman, Miracolul clasic, p. 244.
[263] Strom II, XVIII, 78, 1, P.S.B. 5, p. 152.

către Dumnezeu, în **realitate sunt mai degrabă vicii decât virtuți**… Ele sunt pline de mândrie şi îngâmfare, încât nici nu trebuie privite ca virtuți, ci ca vicii (inflatare ac superbae sunt, ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt)".[264] Prin urmare, deosebirea dintre virtutea creştină şi cea a filosofiei elene, este decisivă după Augustin, fiindcă prima înseamnă „**secundum Deum vivere**"; iar cealaltă „**secundum hominem vivere**".

Pentru a nu încheia totuşi pesimist acest capitol, vom reveni cu precizarea inițială că virtuțile filosofiei elene au fost primite de Biserică, fiind numite **virtuți morale**, dependente de **virtuțile teologice** şi în acelaşi timp ca **moduri de desăvârşire a acestora**. În consecință, virtuțile eticii antice devenite virtuți creştine primesc un nou înțeles şi o nouă motivație. **Ele se înscriu în unitatea virtuții creştine, ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt. Ele pornesc din credință şi urmează traiectoria lucrări acesteia în iubire. Cuprinse în unitatea organică a iubirii, ele vor funcționa ca razele ei de lumină**.

Din cele până aici tratate vedem că sub aspect filosofic creştinismul s-a afirmat în colaborare cu elenismul. Când însă au apărut persecuțiile împotriva creştinilor, cu întregul lor cortegiu de acuzații morale nefondate, apologeții şi dascălii Bisericii au venit cu replicile pe care le-au considerat potrivite pentru afirmarea valorilor creştine.

2. SPECIFICUL CREŞTIN AL VIRTUȚILOR ETICE

După cum am arătat încă din timpul apostolilor confruntarea cu lumea păgână a obligat la luarea de poziție față de ideile şi curentele de gândire ale vremii. „Duhul deosebirii" a trebuit să funcționeze perfect pentru ca Evanghelia să prezinte valorile ei pe măsură să schimbe viața oamenilor şi chipul lumii. Potrivit acestui „duh al deosebirii" s-a procedat cum nu se poate mai normal, manifestându-se rezervă față de tot ceea ce se opunea noii credințe, dar fructificând în acelaşi timp ceea ce a rămas luminos şi vrednic de cinstire în spiritul şi viața oamenilor. După cum am văzut, virtuțile etice au constituit un aspect luminos al spiritului uman, încât preluarea lor nu a însemnat la nici un caz o pierdere, ci un câştig. **Dar nu simpla asumare, ci fructificarea lor prin convertirea la noua credință şi viață creştină**.

Astfel, virtuțile etice antice devenite virtuți morale creştine vor primi o **nouă coloratură**, **direcție şi scop**. Ele nu vor fi transferate, ci integrate **în unitatea virtuții creştine şi vor funcționa ca viață în Hristos prin lucrarea Sfântului Duh**. Altfel spus, vor primi un aspect sau un **specific propriu, duhovnicesc**.

Vom încerca să determinăm specificul propriu creştin al virtuților morale în comparație cu forma lor veche promovată în etica filosofică antică.

---

[264] De civitate Dei XIX, 25, P.L. 41, 728.

1. În etica filosofică antică virtuțile aveau originea în rațiune. Înțelepții antici au arătat că rolul eticii este de a exersa rațiunea spre a ști să găsească totdeauna soluțiile cele mai potrivite ca să-i aducă omului fericirea. Ei au remarcat, pe de altă parte, că pentru împlinirea acestui deziderat, rațiunea poate fi derutată de simțuri, de împrejurări, de interese nu totdeauna superioare... De aceea rolul filosofiei era în primul rând cel de a însănătoși rațiunea, eliberând-o de sub impulsurile ce-i sunt dăunătoare. Filosofia ca „asceză a minții", ca exercițiu continuu, reprezintă strădania de orientare spre valorile sufletului și vieții omenești. Iar acestea sunt tocmai virtuțile. Dar, virtutea rămâne limitată la cercul unor anume înțelepți, fiind în funcție de concepția acestora. Ea apare astfel ca fiind oscilantă, contradictorie și schimbătoare, ca firea omenească însăși, ce poartă în sine rănile păcatului.

Pentru ca virtutea să dobândească un temei sigur și universal de afirmare, ea va porni în creștinism din **credință**. Iar credința nu e o simplă părere. Ea este o participare la Adevărul și Binele descoperit de Dumnezeu, în care nu este nici un fel de oscilație și schimbare…

Pe de altă parte, credința este ea însăși o virtute, un dar și o putere, prin care îl cunoaștem și intrăm în comuniune cu Dumnezeu. Pornind din credință, virtuțile morale vor respecta împărtășirea din viața divină. Și precum din identitatea Binelui existent în Dumnezeu și voința Sa rezultă sfințenia Lui, tot astfel, ca împlinitoare a Binelui ca voie divină, **virtuțile morale constituie elementul sfințeniei creștine,** fiindcă „aceasta este voia lui Dumnezeu, sfințirea voastră; să vă feriți de desfrânare" (I Tesaloniceni 4, 3). De pildă, sophrosyne ca virtute a chibzuinței, ca înțelepciune practică a măsurii în toate acțiunile vieții, devine **hagneia** (sfințenie) și **castitas**, fiind cunoscută în spiritualitatea creștină ca votul monahal al fecioriei, mai precis, ca dăruire integrală lui Dumnezeu, atât cu sufletul cât și cu trupul.

Credința având un caracter universal, și virtuțile morale provenite din ea vor împodobi chipul oricărui creștin, fără nici o deosebire de persoana care o promovează. Este importantă această precizare întrucât în antichitatea precreștină, virtutea era un privilegiu la care ajungeau doar anumiți oameni, și anume filosofii aroganți și mândri de înțelepciunea lor…

Credința fiind **lucrătoare în dragoste**, la fel și virtuțile morale provenite din ea devin un impuls ale sufletului omenesc de a se desăvârși în viața duhovnicească, tinzând mereu „la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (Efeseni 4, 13). Astfel **sufletele pătrunse de iubirea lui Hristos vor deveni generoase și altruiste prin virtuțile morale**. Ca forme de manifestare ale iubirii dezinteresate și jertfelnice, virtuțile etice erau necunoscute înțelepților antici. Un singur exemplu luat din viața primilor creștini va fi concludent în a ilustra modul altruist în care cultivau ei, de pildă, cumpătarea: „…Dacă este printre ei un sărac sau nevoiaș și n-au bucate prisositoare, atunci postesc două până la trei zile, ca prin asta să acopere nevoia de hrană a celor lipsiți".[265]

[265] Apologia lui Aristide XV, 9.

2. Am văzut că, orientându-se după legea morală naturală, înțelepții aveau capacitatea determinării Binelui, dar nu şi puterea făptuirii lui. La fel putem spune şi despre omul Vechiului Testament, cunoscător al legii morale pozitive. Cel ce cunoaşte binele pe bază rațională putea spune: „video meliora proboque, sed deteriora sequor”[266] (văd şi aprob ceea ce este mai bine, dar urmez ceea ce este rău). Cel ce cunoştea binele ca descoperire supranaturală a lui, identic cu legea care exprimă voia lui Dumnezeu, va remarca exact aceeaşi situație, spunând: „căci nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul, pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârşesc” (Romani 7, 19). De aici şi explicația: „căci ştiu că legea este duhovnicească, dar eu sunt trupesc, vândut sub păcat” (Romani 7, 14). Altfel spus, omul aflat sub robia şi dominația păcatului avea rațiunea întunecată, voința slăbită şi sentimentele pervertite. Prin exerciții de luminare a minții, înțelepții (şi numai ei) puteau determina virtutea; dar voința fiind slăbită de păcat, nu o şi puteau făptui, sau o săvârşeau confuz… Hristos eliberându-l pe om din păcat, îi dă şi **puterea harului divin pentru ca să poată săvârşi virtutea**, **care să-l ducă la asemănarea şi desăvârşirea lui Dumnezeu.** Aşa că, față de înțeleptul antic şi față de omul drept al Vechiului Testament, omul în Hristos va spune cu siguranță: „**Pot totul în Hristos care mă întăreşte**” (Filipeni 4, 13). Harul lui Hristos vindecă boala din fire rămânând dominantă puterea virtuții, de unde şi constatarea că „prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt” (I Corinteni 15, 10). Iată şi cuvintele unui om duhovnicesc aflat în detenție pentru mărturia credinței în Hristos, oferă din hrana sa celor de lângă el, oameni „carnali”, copleşiți de foame şi de frig, cu constatarea: “Eu pot să postesc, pot să tremur, pot să sufăr – dar ei nu pot. Eu am Cine să-mi ajute, eu am pentru ce să mă jertfesc, eu am cine să mă despăgubească – dar ei nu au, ei nu ştiu, ei nu pot. Atât avut am acum şi aici, şi atâta le dau liniştit. Pentru dragostea Hristosului meu şi pentru mila de sufletele lor” (Traian Dorz, Hristos mărturia mea, p. 469).

În acelaşi timp virtuțile morale se împlinesc în comuniunea de har a Bisericii. Mai întâi prin **harul Sfântului Botez** care regenerează firea, apoi prin harul Sfântului mir, care dezvoltă, maturizând viața duhovnicească, care va atinge punctul cel mai înalt prin împărtăşirea cu Izvorul harului divin, cu însăşi Trupul şi Sângele Domnului, spre însănătoşirea şi îndumnezeirea firii. Dat fiind însă faptul că omul se află într-o continuă luptă cu păcatul, că virtutea însăşi e o luptă cu căderi şi ridicări, mărturisirea păcatelor cu căință şi hotărârea de îndreptare, le va spăla şi va regenera viața duhovnicească prin Taina Pocăinței. În acelaşi timp credința şi harul aflate în suflet dezvoltă **privegherea** şi **pocăința**, ca imbold continuu spre virtute.

De aici vedem că **virtutea creştină are un caracter sinergic**. Este pe de o parte, de **natură divină** (harul Sfintelor Taine), dar are şi fața umană a **libertății** de adeziune la **darul sacru**. Mai precis, ca act de voință, reprezintă un **dinamism** continuu de înmulțire a darurilor lui Dumnezeu.

---

[266] Ovidiu, Metamorfoze VII, 14.

Pe lângă harul sfintelor Taine, cei ce cultivă virtutea se vor împărtăşi de „**Cuvântul lui Hristos**…care va locui din belşug…în inimile noastre" (Coloseni 3, 16). Cuvântul lui Dumnezeu aduce prin credință şi har descoperirea tainelor înțelepciunii lui Dumnezeu, arătând totdeauna „steaua polară", care este viața lui Hristos, şi angajează întreaga ființă spre imitarea şi asemănarea cu viața Lui.

Întreaga viață de virtute creştină se desfăşoară şi se desăvârşeşte prin **harul rugăciunii**. Rugăciunea este aducătoare de har şi de virtute prin aceea că atunci când ne rugăm, Duhul Sfânt se roagă împreună cu noi (Romani 8, 26), iar Hristos, Mijlocitorul veşnic către Tatăl, „se roagă pentru noi" (Romani 8, 34). Astfel putem vorbi de **puterea rugăciunii izvorâtoare de virtute**, fiindcă în rugăciune sufletul trebuie să intre în comuniunea lui Dumnezeu curat, lipsit de griji şi de interese meschine: „de-ți vei aduce darul tău la altar şi acolo îți aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău înaintea altarului şi mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău…" (Matei 5, 23–24). **Apoi, virtutea ca viață duhovnicească se săvârşeşte mereu prin puterea rugăciunii**. Rugăciunea aducând în suflet pocăința şi iertarea, cultivă neîntrerupt dragostea față de semen, care culminează cu binecuvântare vrăjmaşilor. Acestea, ca şi altele, devin ele însele virtuți creştine, ca puteri sufleteşti pe care le aduce în suflet rugăciunea.

Pe de altă parte, proclamând deviza de „**a trăii conform naturii**", înțelepții antici îşi propuneau prin idealul kalokagathiei să-şi aducă natura la perfecțiune. Acelaşi ideal al desăvârşirii îl pune Mântuitorul în fața tuturor creştinilor: „fiți desăvârşiți precum şi Tatăl vostru cel din ceruri este desăvârşit" (Matei 5, 48). Din chiar această enunțare vedem că desăvârşirea propusă de înțelepți se referea doar la ei. Masele largi de oameni erau date la o parte de la acest ideal, fiind privite cu orgoliu şi desconsiderare. Ori, persoana umană prin definiție poartă în ea intenționalitatea dinamică spre comuniune şi comunicare, încât numai în generozitate şi altruism se poate vorbi de desăvârşire. S-a spus pe bună dreptate că „o desăvârşire orgolioasă şi egoistă este un non sens".[267] Pe de altă parte, desăvârşirea reprezintă un orizont veşnic deschis, fiindcă ea se realizează la dimensiunile dumnezeirii, şi astfel ținta ei supremă este **îndumnezeirea** = θεώσις – „împărtăşirea dumnezeieştii firi" (II Petru 1, 4). Față de Dumnezeul cel viu şi adevărat, **zeii**, **afară de faptul că erau socotişi a fi nemuritori, aveau toate însuşirile şi chiar metehnele oamenilor**… În acelaşi timp, pentru firea omenească ce poartă în sine rănile păcatului, rămânea o dorință neîmplinită. Numai prin harul divin omul ajunge să se numească „zoon theoumenon" (ființă îndumnezeită). Dar dacă mergem mai în adânc şi spunem că zeii „nimic nu sunt pe lume" (I Corinteni 8, 4), atunci îndumnezeirea la care aspirau înțelepții, rămânea o simplă iluzie; o aspirație, ce-i drept, specifică sufletului omenesc ce tinde spre perfecțiune, dar neavând obiect, rămâne fără finalizare, ca durerea unei neîmpliniri.

---

[267] Pr. Prof. Ioan G. Coman, o.c. p. 220.

Simțind puterea harului divin în lucrarea virtuții, Sfântul Vasile cel Mare exclamă plin de admirație: „Până în clipa în care razele supravegherii Tale au strălucit asupra mea, eu am petrecut într-o stare bună şi netulburată. De îndată însă ce ți-ai întors fața Ta, s-a şi dat la iveală pornirea mea spre patimă şi tulburare”.[268]

3. Pe lângă credință şi har, specifică virtuții creştine **este perspectiva ei veşnică**. Aceasta măreşte entuziasmul moral al faptei şi al virtuții; deoarece însăşi **dinamismul sufletului omenesc se înscrie în perspectiva devenirii spre un orizont veşnic deschis**. Pe de altă parte, scopul fericirii veşnice în comuniunea lui Dumnezeu constituie o motivație sigură a actelor morale. Privită virtutea creştină sub acest aspect, nu fără temei un apologet creştin nu găsea temeiul proclamării înțelepților antici a practica virtutea pentru ea însăşi: „virtus sibi ipsi praemium”. Această formulare este foarte relativă şi poate cădea într-un unghi mort, atunci când interesele stringente ale vieții pledează împotriva virtuții…

Când este vorba însă de perspectiva veşnică a virtuții, interesele temporale şi de multe ori meschine, cedează prioritatea scopului superior. Sfântul Atanasie în „**Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie**”, arată că numai perspectiva veşnică a virtuții poate crea o asceză dezinteresată. „…Dar chiar dacă cineva părăseşte casa, sau aur mult, nu trebuie să se laude, sau să se moleşească încrezut în sine. De altfel trebuie să cugetăm **că dacă nu le lăsăm pentru virtute, murind mai pe urmă, le lăsăm chiar celor ce nu voim**… Pentru aceea să nu se lase cucerit cineva dintre noi de pofta de a dobândi (bunuri pieritoare)… Pentru ce să nu dobândim pe acelea pe care le putem să le şi ducem cu noi, care sunt cumințenia, dreptatea, cumpătarea, bărbăția, înțelegerea, dragostea, credința în Hristos, nemânierea, iubirea de străini? Dobândindu-le pe acestea le vom afla ajunse înaintea noastră, primindu-ne în pământul celor blânzi”.[269]

Dar scopul răsplății veşnice a virtuții este dezinteresat. Virtutea nu poate fi socotită un merit care în chip necesar cere răsplata cea bună. Virtutea creştină este animată şi determinată **de iubirea lui Hristos**. Cel ce l-a primit pe Hristos în inima sa printr-o credință vie (Efeseni 3, 17), lucrătoare în dragoste (Galateni 5, 6) va fi animat de urmarea vieții de virtute a lui Hristos şi nu aşteaptă altă răsplată decât comuniunea veşnică cu Hristos. Sufletul pătruns de iubirea lui Hristos simte o necesitate imperioasă de a nu se despărți nici o clipă de Hristos, de viața Lui duhovnicească. **Devenind un „Alter Christus”, creştinul va săvârşi virtutea ca faptă a lui Hristos, nu din interes ci din necesitate**. De pildă, el va fi cumpătat, înfrânat, curat, fiindcă „cei ce sunt ai lui Hristos au răstignit poftele şi patimile trupul împreună cu poftele şi patimile” (Galateni 5, 24). Sfântul Apostol Pavel spunea „**pentru mine moarte este un câştig, iar viața este Hristos**” (Filipeni 1, 21). Şi mărturiseşte mai departe cel pătruns de dragostea lui Hristos: „Cele ce îmi erau câştig, pe acestea le-am socotit pagubă pentru Hristos pagubă. Mai mult însă, eu pe toate le socotesc pagubă față de neprețuitul preț al

268 Omilia 29, 8 la Psalmi, P.G. 29, 317.
269 Cap. XVII, P.S.B. 16, p. 203.

cunoaşterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, de dragul căruia m-am lăsat păgubit de toate şi le socotesc drept gunoaie pentru ca să-l câştig pe Hristos" (Filipeni 3, 7–8). **Impulsionată de iubirea lui Hristos, virtutea creştină primeşte un orizont veşnic deschis, asemenea caracterului absolut şi infinit a iubirii lui Hristos**. Într-un entuziasm de bucurie sfântă, apostolul exclamă: „Cine ne va despărți de iubirea lui Hristos? oare necazul? sau strâmtorarea? sau prigoana? sau foamea? sau golătatea? sau primejdia? sau sabia?!…Precum este scris: de dragul Tău suntem omorâți toată ziua, socotiți au fost ca nişte oi de înjunghiere. Dar în toate acestea noi suntem mai mult decât biruitori prin Acela care ne-a iubit. Fiindcă sunt încredințat că nici moarte, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele viitoare, nici puterile… şi nici o altă făptură nu va putea să ne despartă de iubirea lui Dumnezeu care este întru Hristos Iisus Domnul nostru" (Romani 8, 37–39).

Această iubire harică pornită din Ființa lui Dumnezeu aduce în sufletele celor ce-L primesc pe Hristos în viața lor puterea martiriului şi a castității (ca martiriu al poftelor), ca semn al dăruirii totale şi jertfelnice a vieții ca iubire – răspuns față de iubirea lui Dumnezeu arătată în jertfa lui Hristos.

De aici vedem că dinamismul virtuții se împleteşte sub aspect moral-duhovnicesc cu **jertfirea poftelor şi patimilor înrobitoare, precum şi cu lupta pentru desăvârşirea ei**. În această situație virtutea este identică cu **calea ce îngustă şi cu uşa cea strâmtă**: „Intrați prin uşa cea strâmtă, că largă este uşa şi lată calea ce duce la pierzare şi mulți sunt cei ce intră prin ea; că strâmtă este uşa şi îngustă calea, care duce în viață şi puțini sunt cei ce o află" (Matei 7, 13–14). Prin această imagine, virtutea va fi cunoscută în spiritualitatea creştină ca fiind „**calea vieții**", iar păcatul ca fiind „**calea morții**".[270] Cei aflați pe calea vieții sunt fiii împărăției mereu în luptă cu păcatul în această viață, dar biruitori în veşnica comuniune de iubire cu Dumnezeu. Aşa ne-a descoperit Mântuitorul, când ne-a arătat că: „împărăția cerurilor se i-a cu asalt, iar cei ce dau asaltul o cuceresc" (Matei 11, 12). De aceea, împărăția lui Dumnezeu dobândită prin virtute reprezintă o continuă chemare spre desăvârşirea ei, fiindcă „nimeni care pune mâna pe plug şi se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu" (Luca 9, 62). Astfel, virtutea morală creştină constituie un exercițiu continuu şi liber în afirmarea unei asceze pozitive, ca rezultat al sinergismului dintre fire şi har: „Eu am venit ca oile mele să aibă viață şi încă din belşug să aibă" (Ioan 10, 10). Caracterul afirmativ al ascezei creştine ne rezultă din faptul că omul credincios, pătruns de iubirea lui Hristos **şi-o asumă liber, o vrea cu ardoare**. Nu este o constrângere apăsătoare venită din exterior. Fiii lui Dumnezeu au găsit împărăția Sa ca pe o comoară de mare preț, umplându-se sufletele de „pace bucurie şi dreptate în Duhul Sfânt" (Romani 14, 17). Nimic nu-i atrage mai mult ca împărăția lui Dumnezeu; de aceea depun tot efortul, şi nimic nu-i poate opri să nu rămână în posesia ei

270 Didahia I, 1, P.S.B. 1, p. 25.

veşnică. De aici rezultă omul cel nou în Hristos, care mereu se înnoieşte în virtute, şi necontenit tinde să ajungă „la starea bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 13).

Pe de altă parte, din caracterul veşnic al virtuții s-a născut **filantropia şi frățietatea creştină, înnobilând sufletele oamenilor prin generozitate şi altruism**. Fiindcă dacă iubim pe Hristos, care s-a jertfit pentru noi, vom iubi în chip necesar şi pe semenul nostru ca pe un frate în Hristos, indiferent cine ar fi acesta. Iată mărturia concludentă a unui apologet creştin din secolul al II-lea: „Creştinii sunt… mai mult decât celelalte popoare aproape de adevăr şi de adevărata cunoaştere… Nu se închină idolilor… câte nu voiesc să li se facă lor, nu fac altuia; nu mănâncă din mâncărurile de la jertfele idolilor, că nu sunt curate; se roagă pentru cei care-i nedreptățesc şi-i fac să fie prieteni cu ei; caută să facă bine duşmanilor; sunt blânzi şi îngăduitori. Femeile lor sunt curate ca fecioarele; fiicele lor sunt blânde; bărbații lor se înfrânează de la orice împreunare nelegiuită şi de la orice necurăție **pentru nădejdea răsplătirii ce va să fie, care le stă înainte în cealaltă lume**. Instruiesc slugile şi slujnicii şi pe copii lor, dacă unii din ei vor, ca să fie creştini, din dragostea pe care o au pentru ei; şi când au ajuns creştini **îi numesc fără deosebire frați**… În orice faptă a lor sunt smeriți şi buni, iar minciuni n-ai să găseşti la ei. Se iubesc unii pe alții, nu trec cu privirea pe văduvă, slobozesc pe orfan sau orfană de cel care îi asupreşte. Cel care are dă, fără invidie, celui care n-are; dacă văd un străin îl aduc sub acoperişul lor şi se bucură de el ca de un frate adevărat; căci nu se numesc frați după trup, ci după suflet şi în Dumnezeu. Ori de câte ori unul dintre ei vede că unul din săracii lor pleacă din lume, acela poartă de grijă de înmormântarea lui după putere; iar dacă aud că unul dintre ei este închis sau prigonit pentru numele lui Hristos, atunci toți iau asupra lor toate nevoile aceluia; iar dacă este cu putință să-l elibereze, îl eliberează. Şi dacă este la ei cineva nevoiaş sau sărac, şi ei nu au bucate prisositoare (ca să-i dea), postesc două sau trei zile, ca să împlinească nevoia de hrană a săracilor. Sunt gată să-şi de-a sufletele lor pentru Hristos; păzesc cu străşnicie poruncile Lui, trăiesc în chip cuvios şi drept, precum Domnul Dumnezeu le-a poruncit, mulțumindu-I în fiecare dimineață şi în fiecare ceas pentru mâncare şi beutură şi pentru celelalte bunătăți”.[271]

Prin urmare, **specificul creştin al virtuții morale constă în aceea că se structurează prin credința vie şi lucrătoare în dragoste, este întărită de puterea harului divin şi deschide sufletului aspirația spre valorile veşnice şi nepieritoare**. Pentru aceasta, după mărturia Sfântul Vasile cel Mare, „scopul vieții noastre în vederea căreia facem totul şi către care ne îndreptăm toate eforturile, este viața fericită în veacul ce va să fie, iar desăvârşirea acestei vieți constă în a fi sub stăpânirea lui Dumnezeu. Nu s-ar putea imagina, nici măcar sub formă de ipoteză, nimic mai bun pentru creatura rațională”.[272]

271 Apologia lui Aristide, XV, 3-10.
272 Omilia 48, 1 la Psalmi, P.G. 29, 432.

3. ÎNȚELEPCIUNEA CREŞTINĂ

3.1. Noțiunea şi înțelesul înțelepciunii în etica filosofică antică

Înțelepciunea redată prin **σοφία** sau **sapientia** este după **Cicero** „cunoaşterea lucrurilor divine şi umane, a originii şi cauzelor a tot ce există".[273] Vedem de aici că înțelepciunea are în primul rând un caracter dianoetic, de cunoaştere a lucrurilor divine şi umane. Este o putere a minții (intelectului) de a străluci în întunericul lumii empirice, pentru a intui realitățile abstracte ale originii şi cauzele întregii existențe.

Andrea Sacchi prezintă tabloul Înțelepciunii tronând pe nori, înconjurată de diferite virtuți. Pe piept îi străluceşte un soare, iar pe frunte o bogată diademă. Într-o mână ține o oglindă, iar în cealaltă un sceptru, la capătul căruia se află un ochi deschis.[274]

Nimic mai ingenios decât această plasticizare, spre a reda etimologic sensului înțelepciunii. Se apreciază că **σοφία** derivă din radicalul ŞFH (fenician, ebraic, aramaic), care redă ideea de a vedea, a privi, a observa. Cu participiul activ SOFE are înțelesul de **văzător – profet**, învecinat cu cel de **înțelept**.[275] La acest radical se adaugă **φως** (lumină) = **văzător în lumină**. David Armeanul arată că „numele de înțelepciune ar trebui de fapt să fie derivat de la lucrurile divine, deoarece se spune **sophia** pentru cea care este **păstrătoarea luminii**. Căci cele divine fiind imateriale şi incapabile de contrarii, păstrează lumina ce le este proprie, în timp ce lucrurile materiale, în speță cele ce sunt capabile de contrarii, nu păstrează lumina ce le este proprie, ci o întunecă prin contrarii.[276]

Aristotel vorbeşte despre intelectul activ, ca fiind „asemenea luminii", iar „esența" = ειδος, în formă arhaică **veidos** este înrudit cu sanscritul **vidi**, şi înseamnă a vedea direct, sau strălucitor la vedere.[277] De aici şi numele înțelepciunii ca **prevedere**, vizând gândirea intuitivă. Cel ce este strălucitor la vedere, este un intelect activ, fiindcă vede direct lumina existentă în esența lucrurilor. Acesta este filosoful, adică iubitorul de înțelepciune; de unde şi definiția filosofiei ca şi „cunoaşterea celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt"; sau „cunoaşterea lucrurilor

---

[273] Anton Dumitriu, Eseuri (Ştiință şi cunoaştere) – aletheia, Bucureşti, 1986, p. 315

[274] Pr. Prof Ioan G. Coman, Originea şi sensul înțelepciunii, în rev. Biserica Ortodoxă Română, nr. 11-12/1945, p. 640.

[275] Constantin Daniel, Orientala mirabilia, Bucureşti, 1976, 78.

[276] Introducere în filosofie (trad. rom.), p. 59-60.

[277] Anton Dumitru, o.c.p. 357.

divine şi umane".[278] Idealul ultim al filosofiei greceşti este acela de a realiza **FIINȚA**. La aceasta se ajunge prin cunoaşterea adevărului în sine. Se crede că αλήθεια (adevărul) ca ideal al cunoaşterii de sine, adică a **Ființei** derivă de la λαλειν = a fi ascuns, şi înseamnă „lipsa" de a fi ascuns. În acest caz, **aletheia** este opus minciunii, în sensul că adevărul nu ascunde nimic, prezintă realitatea aşa cum este ea. Alții consideră că αλήθεια este opusă lui λήθη care înseamnă **uitare**, iar ceea ce este opus uitării, este a-şi aminti, mai precis: **a şti**, a cunoaşte.

Prin urmare, **înțelepciunea este virtutea prin care ajungem la determinarea Ființei prin cunoaşterea adevărului.** Ea este lumina minții care eliberată de patimile carnale, ajunge la cunoaşterea adevărului, şi prin el la înțelegerea sigură a Ființei". (Platon, Sophistes, 260 c)

Platon corelează pe Sophia cu Pallas-Athena (Kratylos 406d-e-407a-b). Numele arată că e vorba de o tânără fecioară (πάλλαξ = tânără fată = fecioară). „Fecioara Atena" s-a născut înarmată (pallas de la palein înseamnă a face pe cineva să danseze; orhein = a sălta de la pământ). **Atena** reprezintă **gândirea divinității** (theon nóesin) adică „**cugetul divin**" (tŕ theia noouses). Pentru acest motiv a numit-o **Theonóe = inteligență divină**. Athena era zeița–fecioară, adică pură. Ea reprezintă **gândirea divină şi este născută înarmată, pentru că gândirea pură este în luptă continuă cu necurăția**. Sophia fiind reprezentată prin Pallas – Athena are toate atributele zeiței.

Dar Athena este şi φως care înseamnă lumină şi **λαμπάς.**

Se vorbeşte de sărbătorile zeiței: **panathenaia** datând cu 730 de ani înaintea primei Olympiade, celebrând victoria Athenei asupra gigantului Aster. Programele conțineau muzică, gimnastică, recitări din Homer, terminându-se printr-o „goană a torțelor", sub numele de **lampadedromia**, în timpul nopților fără lună. Efebii erau speciali antrenați în gimnazii, purtând o torță (λαμπάς), de unde şi numele lor de „lampadeforoi" (purtători de torță), spre a alerga cu torța şi a o pune pe altarul lui Prometheu – cel ce furase focul de la zei. Astfel, simbolul Athenei ca Sophia va fi **γλαυς**, adică **bufnița** fiindcă aceasta, asemenea înțelepciunii, vede în întuneric.[279]

Sophia va deveni astfel pentru Platon virtutea prin carte **nous**-ul se ridică la contemplarea lumii ideilor, adică la θεωρία. Această contemplare a spiritului purificat de patimile carnale înseamnă un arcuş neîntrerupt (ανάβασις) de la simpla opinie (doxa), la pătrunderea în adâncime a adevărului, obținând lumina supremă a sophiei divine (Phaidon 65 d).

Aristotel arată că **nous**-ul pătrunde adevărul în sine, ajungând la **sophia** ca vârful cel mai încet al cunoaşterii omeneşti, încât a ajunge la ea se impune meditarea şi tratarea continuă a adevărului prin cunoaşterea metafizică a esenței. Prin ea se ridică omul deasupra naturii omeneşti. „Iar nous-ul care se cunoaşte pe sine veşnic, nu este Dumnezeu?" (Metaph. XI, 7, 1072) se întreabă înțeleptul din Stagira. Sophia este la Aristotel virtute **dianoetică** ce ridică intelectul la cel mai înalt nivel al lui „**bios theoretikos**", ca viață contemplativă, ce reprezintă

278 Idem, p. 360.
279 A. Dumitru, o.c.p. 358.

elementul divin al ființei umane. Astfel, sophia ca virtute dianoetică este ancorată în cunoaşterea contemplativă a cărei esență este **νοήσεως νοήσις** (gândirea gândirii). Astfel definită, înțelepciunea atinge gradul cel mai înalt ca **ştiință a ştiințelor** ce conduce la **γνωθι 'σεαυτον** (cunoaşte-te pe tine însuți).

Dacă prin filosofie omul devine iubitor de înțelepciune şi doreşte să ajungă la ea, „**zeii** – spune Platon – **nu filosofează, nici nu doresc să fie înțelepți, pentru că sunt înțelepți**" (Symposion 204 a). Pentru oameni, „înțelepciunea rămâne ştiința absolută, ştiința realităților eterne, ştiința care contemplă direct cauza realităților".[280]

Spre deosebire de Platon şi Aristotel, care văd în înțelepciune ştiința absolută şi exclusivă a realităților veşnice, a esențelor inteligibile, neavând nici o legătură cu pământul şi cu oamenii, **stoicii vor defini înțelepciunea ca „ştiință a lucrurilor dumnezeieşti şi omeneşti"**.[281]

În viața omenească, sophia se referă la inteligența practică, la agerimea minții, la rațiunea sănătoasă, la învățătura de carte, şi mai ales la diversele iscusințe, îndemânări, dibăcii, măiestrii. Precum şi la deprinderea artistică de a cânta la un instrument, sau chiar la lucrul manual, în sensul dibăciei sau chiar al erudiției de a-l exercita.

3.2. Caracterul divin şi uman al înțelepciunii în Vechiului Testament

Cuvântul „**chokma**" înseamnă agilitate spirituală, iscusință deosebită de a judeca lucrurile şi acțiunile pentru alegerea celor mai bune mijloace spre a ajunge la scopul urmărit.[282] Astfel, se spune despre bărbații aleşi pentru a lucra veşmintele preoțeşti ale lui Aaron şi ale fiilor săi, că erau plini de „duhul înțelepciunii" (Ieşire 28, 3). Dacă la început **chokma** se referea la competența în exercitarea unei meserii, noțiunea va exprima apoi abilitatea, iar în cărțile numite sapiențiale, precum Proverbele lui Solomon şi Înțelepciunea lui Sirah chokma va defini o persoană individuală, preexistentă, născută din ființa divină, dar distinctă de El, având menirea de a se adresa oamenilor să-i urmeze perceptele.[283]

Înțelepciunea în Vechiului Testament are două aspecte, care se cauzează şi se întrepătrund reciproc.

În primul rând este **înțelepciunea dumnezeiască, identică cu cuvântul şi cu duhul lui Dumnezeu.**

280 Pr. Prof. Coman, o.c.p. 647.
281 Idem, ibidem.
282 Diac. Dr. Mircea Chialda, Învățături moral-sociale în cartea „Proverbele lui Solomon", în rev. Studii Teologice, nr. 1-2 / 1955, p.7
283 Idem, p. 8-9.

Prin înțelepciunea Sa Dumnezeu a creat lumea şi are un anume plan cu ea. În acest caz înțelepciunea este corelată cu **atotputernicia Sa**: „Cât de minunate sunt lucrurile Tale, Doamne! Tu pe toate, cu înțelepciune le-ai făcut" (Psalmul 103, 24); „Minunat este planul Lui, mare este înțelepciunea Sa" (Isaia 28, 29); „El a făcut cerul prin puterea Sa şi lumea prin înțelepciunea Sa" (Ieremia 10, 12). Înțelepciunea divină are un caracter tainic, nimeni nu o poate pătrunde: „La El este înțelepciunea şi puterea Lui şi Lui îi aparține sfatul şi înțelegerea" (Iov 12, 13). Înțelepciunea divină a existat înainte de creație, este din veşnicie şi va rămâne veşnică: „Mai înainte de toate s-a zidit înțelepciunea şi lumina minții a fost din veşnicie" (Sirah 1, 4). Cu toate că este tainică şi ascunsă, Dumnezeu a descoperit înțelepciunea Sa chiar de la creație: „Când a întocmit Domnul cerurile, eu eram de față. Când a tras zare pe fața adâncului, când a pironit norii sus, când a țâşnit cu putere izvoarele adâncului, când a pus hotar mării, ca apele să nu treacă peste porunca Lui, când a pus temelie pământului, eu eram meşterul Lui, la lucru lângă El şi în toate zilele eram desfătarea Lui" (Proverbe 8, 27–32).[284]

În acelaşi timp, înțelepciunea divină aduce buna rânduială în desfăşurarea vieții în lume: „Prin mine — zice înțelepciunea — împărățesc împărații şi principii rânduiesc dreptatea, prin mine conduc cei de neam ales, toți mai marii pământului" (Proverbe 8, 15–16). Aici e vorba de Înțelepciunea personificată, în care autorii Noului Testament şi Sfinții Părinți au văzut pe Logosul-Hristos, adică Persoana a doua a Sfintei Treimi.[285] De fapt, Cartea Proverbelor, prezentând înțelepciunea personificată, îi atribuie calitatea pe care o îndeplineau profeții, de a avertiza pe păcătoşi (1, 22), iar apoi de a trece de la îndemn la dojană, de la amenințare la sancțiune (1, 26–32). Tot ca persoană, înțelepciunea îmbracă trăsăturile unei ființe generoase şi milostive (9, 1–2).[286]

Înțelepciunea divină aparține Sfintei Treimi, se descoperă, se revelează prin creație şi se oferă omului spre mântuire. Duhul se purta de-asupra apelor spre a aduce rânduială creației. Prin Fiul „toate s-au făcut din câte s-au făcut şi fără El nimic nu s-a făcut" (Ioan 1, 3). Duhul lui Dumnezeu coboară în sufletul omului ca „duh al înțelepciunii…" (Isaia 11, 2) spre a-i orienta paşii spre împlinirea înțelepciunii lui Dumnezeu. Iosif, de pildă, este înțelept, fiindcă „Duhul lui Dumnezeu era cu el" (Facere 41, 38).

Corelată cu înțelepciunea dumnezeiască este **înțelepciunea omenească**. Aceasta nu are un caracter subiectiv, ci reprezintă o împlinire a înțelepciunii divine, descoperită omului prin poruncile lui Dumnezeu. Numai cel ce împlineşte voia lui Dumnezeu devine înțelept. Neîmplinirea voii lui Dumnezeu este numită în Vechiului Testament **nebunie** şi **prostie**, fiindcă „frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii" (Proverbe 1,7). Frica de Dumnezeu defineşte religiozitatea sau evlavia ca împlinire a dreptății lui Dumnezeu, adică a voii lui Dumnezeu cunoscută prin poruncile Sale. Cel înțelept se supune lui Dumnezeu, de aceea reuşeşte în

[284] Pr. Prof. Athanasie Negoiță, Teologia biblică a Vechiului Testament, Bucureşti, 1992, p. 34-35.
[285] Pr. Prof. Dumitru Abrudan, Cărțile didactico-poetice ale Vechiului Testament, Sibiu, 2001, p.92
[286] Idem, ibidem

viață, în schimb nebunul este cel ce sfidează înțelepciunea lui Dumnezeu, în favorul voii sale lipsită de orientarea ce duce la împlinirea scopului urmărit: „Cel ce încredințează sabia în mâna celui nebun îşi taie picioarele şi bea nedreptate. Precum nu poate să se folosească slăbănogul de picioarele sale, tot aşa cei nebuni de cuvintele cele înțelepte" (Proverbe 26, 6–7).

Prin urmare, cel înțelept se inspiră din înțelepciunea lui Dumnezeu, cunoscută prin poruncile Sale, şi îndeplinindu-şi datoriile religios-morale şi sociale, devine drept şi îşi împlineşte scopul urmărit în viață, pe când cel nebun sau prost, primeşte acest calificativ, tocmai pentru că se îndepărtează de voia şi poruncile lui Dumnezeu, orientându-se nesăbuit după socotința sa cea fără judecată şi chibzuință.

Astfel înțelepciunea devine virtute de căpetenie, mama sau izvorul celorlalte virtuți: „Dacă cumințenia stă în fruntea treburilor, cine este mai bun meşter decât înțelepciunea în toate câte sunt? Şi de iubeşte cineva dreptatea, ostenelile înțelepciunii rodesc sfinte puteri, ea ne învață înfrânarea şi chibzuința, dreptatea şi bărbăția, tot ce este mai de folos în viața oamenilor" (Înțelepciunea lui Solomon 8, 6–7).

Ca aplicare practică este impresionant episodul biblic în care Solomon, devenit rege peste Israel, nu cere lui Dumnezeu nimic altceva decât înțelepciune, convins fiind că numai prin înțelepciune îşi va putea îndeplinii obiectivele şi scopul misiunii sale: „…Şi acum Tu, Doamne Dumnezeu meu, ai pus pe robul Tău rege în locul lui David, tatăl meu; însă eu sunt foarte tânăr şi nu ştiu să conduc… Dăruieşte-i dar robului Tău minte pricepută, ca să asculte şi să judece pe poporul Tău şi să deosebească ce este bine şi ce este rău… Și a zis Dumnezeu: Deoarece tu ai cerut aceasta şi n-ai cerut viață lungă, n-ai cerut bogăție, n-ai cerut sufletele duşmanilor tăi, ci ai cerut înțelepciune ca să ştii să judeci, iată îți voi da minte înțeleaptă şi pricepută…ba îți voi da şi ceea ce n-ai cerut: bogăție şi slavă, aşa încât nici unul dintre regi nu va fi asemenea ție…" (III Regi 3, 5-13).

Din cele până aici tratate vedem că înțelepciunea omenească, ca virtute în Vechiul Testament, este deosebită de **inteligența** care reprezintă un dat nativ, fiindcă înțelepciunea se câştigă, se dobândeşte. O altă deosebire rezidă în faptul că inteligența poate fi pusă şi în serviciul răului; nu şi înțelepciunea. Pentru acest motiv, înțelepciunea se mai numeşte în Cartea Proverbelor şi stăpânire de sine (1, 2), cumințenie (8, 5), chibzuință (2, 11; 13, 16), prudență (14, 15-16), iscusință (22, 3), ştiință (15, 2), experiență (20, 29), perspicacitate (1, 4), cumpătare (5, 15; 23, 4), prevedere (8, 12; 10, 5), pricepere (7, 4).[287]

Înțelepciunea ca virtute în Vechiul Testament îşi **are originea sau izvorul în „frica de Dumnezeu**", **adică în pietate, evlavie sau religiozitate** şi **rodeşte dreptatea** ca împlinire a voii lui Dumnezeu exprimată în poruncile Sale, în Legea Sa cea sfântă.

[287] Idem, p.91

3.3. Înțelepciunea creştină ca şi cunoaştere adevărată a realităților divine

Înțelepciunea ca şi cunoaştere adevărată este un **act sinergic** la care colaborează două elemente. Pe de o parte Dumnezeul cel viu şi adevărat care ne oferă harul său. Pe de altă parte comuniunea cu Dumnezeu prin rugăciunea în Duhul Sfânt animată de credința şi iubirea noastră.

În Noul Testament înțelepciunea primeşte o dimensiune duhovnicească corelată de mântuirea adusă lumii de Fiul lui Dumnezeu, şi de dobândire a sfințeniei prin harul Duhului Sfânt.

Caracterul duhovnicesc al înțelepciunii îl vedem încă de la începutul activității mesianice a Domnului, când El însuşi evidențiază prin cuvintele profetului prezența duhului în activitatea Sa: „Duhul Domnului peste mine…" (Luca 4, 18-19); iar înțelepciunea este unul dintre cele mai importante daruri ale Duhului Sfânt(Isaia 11, 2).

În fața idealului filosofiei elene Sfântul Apostol Pavel pune „înțelepciunea venită de la Dumnezeu" (I Corinteni 1, 30), pe măsură să creeze o nouă filozofie, şi anume: „**Philosophia Christi**". Credința în Hristos – Înțelepciunea lui Dumnezeu va deveni idealul de viață a asceților creştini, iar viața lor de rugăciune va fi noua filosofie creştină.

Sfântul Apostol Pavel arată că Iisus Hristos „**este puterea lui Dumnezeu şi înțelepciunea lui Dumnezeu**" (I Corinteni 1, 24). Puterea este în acest text elementul determinant al distrugerii păcatului, iar înțelepciunea este factorul noii creați cosmice realizată prin mântuire. „După cum la facerea lumii a prezidat înțelepciunea divină, ca forță hotărâtoare a armonizării elementelor şi legilor cosmice, tot aşa haosul ontologic şi moral provocat de păcat trebuia înlocuit prin restabilirea ordinii divine grație intervenției nu numai metafizice dar şi fizice a înțelepciunii".[288]

Sfântul Apostol Pavel arată, în continuare, că Iisus Hristos „**care s-a făcut pentru voi înțelepciune de la Dumnezeu, dreptate, sfințenie şi răscumpărare**" (I Corinteni 1, 30), reprezintă o „putere tainică şi ascunsă" existentă în preştiința lui Dumnezeu, care „a rânduit-o spre slava noastră, pe care nici una din stăpânirile veacului acestuia nu a cunoscut-o, că dacă ar fi cunoscut-o nu ar fi răstignit pe Domnul slavei" (I Corinteni 2, 6-8). Faptul că Înțelepciunea – Hristos este o taină ascunsă şi de „îngeri neştiută", dovedeşte că ea reprezintă altceva decât înțelepciunea omenească. Este neînțeleasă, superioară şi chiar inaccesibilă acesteia. De aceea, condamnând înțelepciunea lumească, Apostolul scrie fără menajamente: „…Pierde-voi înțe-

[288] Pr. Prof. Ivan G. Coman, Orientarea şi sensul înțelepciunii, în rev. Biserica Ortodoxă Română, nr. 1-3/1946, p. 29.

lepciunea înțelepților şi ştiința celor ştiutori o voi lepăda. Unde este înțeleptul? Unde este cărturarul? Unde este întrebătorul veacului acestuia? Au nu a dovedit Dumnezeu nebuni înțelepciunea lumii acesteia? Căci de vreme ce lumea nu a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii. Pentru că şi iudeii cer semn şi elini caută înțelepciunea. Iar noi propovăduim pe Hristos cel crucificat, pentru iudei sminteală iar pentru elini nebunie. Iar pentru cei chemați, şi iudei, şi elini, pe **Hristos, puterea lui Dumnezeu şi înțelepciunea lui Dumnezeu**" (I Corinteni 1, 19-24).

După cum vedem, **apare o nouă înțelepciune**; **ceea a mântuirii prin crucea lui Hristos**. Aceasta însă este pentru iudei sminteală, fiindcă ei aşteptau un Mesia politic, care să le aducă puterea de stăpânire asupra lumii. Ori, pentru cei ce susțineau că este „blestemat cel răstignit pe lemn", mântuirea prin cruce nu putea fi decât o mare sminteală… Pentru elinii care propovăduiau că Dumnezeu este impasibil, răstignirea Lui pe cruce era o adevărată nebunie. Ei nu puteau înțelege, conform filosofiei lor, marea taină a crucii…

Noua înțelepciune având cu totul altă motivație, are în acelaşi timp şi alte temeiuri şi forme de realizare specifice ei.

Vom remarca două elemente specifice:

În primul rând, ea se temeluieşte pe o nouă credință, şi anume credința în Fiul lui Dumnezeu care s-a jertfit pe cruce pentru mântuirea noastră. Acesta este aspectul înțelepciunii lui Dumnezeu prin care Hristos s-a făcut pentru noi **răscumpărare** (I Corinteni 1, 30). La această înțelepciune răscumpărătoare se ajunge prin credința în jertfa crucii lui Hristos: „…Fiecare să nu cugete despre sine mai mult decât se cade să cugete, ci să cugete a fi înțelept după măsura credinței împărțită de Dumnezeu fiecăruia" (Romani 12, 2-3).

Animată de credința şi iubirea față de Dumnezeul cel viu şi adevărat, **înțelepciunea se ridică prin harul lui Dumnezeu la rugăciunea contemplativă care conduce sufletul spre înțelepciunea divină a Logosului**, şi astfel se ajunge la **γνωσις αληθινη** (cunoaşterea cea adevărată), **deosebită de cea a lumii**. Nouă înțelepciune creştină va proclama şi imprima vieții noi idealuri ne mai întâlnite până atunci. E vorba de înțelepciunea care face cunoaşterea vie, ca **formă de viață conform credinței**. Din ea va izvorî **iubirea crucificată a jertfei pentru Hristos**, concretizată ca **dăruirea vieții pentru El**, manifestată concret şi entuziast prin cele două forme **ale martiriului: martiriul sângelui (roşu) şi martiriul poftelor (alb)**. În acelaşi timp, înțelepciunea creştină se îndreaptă cu entuziasm spre oameni şi spre lume, pentru a le sluji prin **filantropia**, realitate complet necunoscută înțelepciunii precreştine.

În al doilea rând, Hristos ca înțelepciune de la Dumnezeu s-a făcut pentru noi „**dreptate** şi **sfințenie**" (I Corinteni 1, 30). Pentru a putea dobândi prin primirea înțelepciunii lui Dumnezeu dreptatea şi sfințenia ne ajută însăşi Dumnezeu prin harul Său. De aceea, atât credința cât şi **înțelepciunea poartă pecetea Duhului şi a puterii** (I Corinteni 2, 4-5), deoarece „**Domnul este Duhul**" (II Corinteni 3, 17).

3.4. Înțelepciunea creştină ca judecată duhovnicească

Din cele până aici tratate rezultă că înțelepciunea ca virtute este o putere duhovnicească dată sufletului omenesc spre a-şi forma o „**judecată duhovnicească**” (I Corinteni 2, 14), spre a înțelege darul crucii care i se adresează spre mântuire. Astfel, înțelepciunea, creştină nu mai rămâne o judecată abstractă specifică filosofilor, nici o împlinire rigidă şi formală a unor porunci, fie ele chiar şi divine, cum era înțelepciunea în Vechiul Testament; înțelepciunea creştină având inspirația divină şi puterea Duhului interpretează duhovniceşte jertfa crucii, scoțând-o din paradoxul care nu o putea accepta. Potrivit noii judecăți duhovniceşti, jertfa crucii devine o realitate concretă care ți se adresează şi te integrează în scopul ei final, care este mântuirea. De aceea, prin credință şi prin puterea Duhului toți pot primi o astfel de judecată duhovnicească, chiar şi elinii şi iudeii care altădată, orientându-se după înțelepciunea lor, nu i-au putut înțelege sensul: „Astfel, pentru cei chemați la credință şi iudei şi elini, crucea din sminteală şi nebunie, va deveni Hristos – Puterea lui Dumnezeu şi Înțelepciunea lui Dumnezeu” (I Corinteni 1, 24).

Prin **înțelepciunea crucii** situația se schimbă în întregime, şi numai judecata duhovnicească poate înțelege că „Dumnezeu a ales pe cele nebune ale lumii, ca să ruşineze pe cei înțelepți, şi cele slabe ale lumii le-a ales Dumnezeu ca să ruşineze pe cele tari, şi cele din neam de jos şi nebăgate în seamă ale lumii le-a ales Dumnezeu, şi cele ce nu sunt, ca să strice pe cele ce sunt,… Din El sunteți voi în Hristos Iisus, care pentru noi s-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu şi îndreptățire şi sfințire şi răscumpărare” (I Corinteni 1, 27-30). După cum vedem, noua înțelepciune duhovnicească nu aparține omului firesc, care gândeşte şi trăieşte după legea păcatului, fiindcă „omul firesc nu primeşte cele ale Duhului lui Dumnezeu, că sunt pentru el nebunie, şi nu le poate înțelege, pentru că ele se judecă duhovniceşte… Noi însă avem gândul lui Hristos” (I Corinteni 2, 14–16). Noua judecată duhovnicească poartă în sine „duhul înțelepciunii şi al descoperirii în cunoaşterea lui Hristos” (Efeseni 1, 17). Ea se structurează pe „gândul lui Hristos”, „ca înnoire a minții spre a cunoaşte voia lui Dumnezeu, cea bună şi plăcută şi desăvârşită” (Romani 12, 2). Iar „voia lui Dumnezeu este sfințenia voastră” (I Tesaloniceni 4, 3).

De aici vedem că improprierea gândului lui Hristos prin credința şi puterea Duhului ne aduce o judecată duhovnicească sau o nouă înțelepciune, şi anume înțelepciunea răscumpărătoare a crucii, prin înnoirea vieții. Gândul lui Hristos înseamnă o nouă înțelepciune, un nou fel de a judeca, o nouă mentalitate, după îndemnul apostolic: „cugetați în voi la vel ca şi Hristos Iisus, care, fiind în chip de Dumnezeu, nu a socotit o răpire a fi întocmai cu Dum-

nezeu, ci s-a deşertat pe sine, luând chip de rob, făcându-se asemenea oamenilor… s-a smerit făcându-se ascultător până la moarte şi încă moarte pe cruce” (Filipeni 2, 5–8)

De aici vedem că înțelepciunea crucii venită prin puterea lui Dumnezeu, o primim ca **lucrare a Duhului Sfânt** prin **gândul smerit al lui Hristos**, cunoscut sub numele de „**tapeinophrosyne**”. Aceasta este noua înțelepciune, care creează judecata duhovnicească, întru înnoirea şi sfințenia vieții. Tapeinophrosyne creează o nouă înțelepciune în relațiile cu semenii: „Nimic făcând cu ceartă sau cu mărire deşartă, ci cu smerenie socotind unul pe altul a fi mai de cinste decât el însuşi. Nu căutați fiecare ale sale, ci fiecare pe ale altora” (Filipeni 2, 3–4). Aceasta este **înțelepciunea slujirii vieții şi nevoilor semenului**, care merge până la jertfă, asemenea lui Hristos, „care nu a venit să I se slujească, ci să slujească El şi să-şi dea sufletul răscumpărare pentru mulți” (Marcu 10, 45). Tapeinophrosyne ca „philosophia Christi” este un nou fel de a gândi, făcând mereu vie şi mereu activă până la sfârşitul veacurilor înțelepciunea crucii lui Hristos. Cel ce a ajuns la noua **înțelepciune a slujiri**, se va simți împlinit nu poruncind şi transformându-şi semenii în sclavi, ci slujind el cu totală dăruire nevoile şi neputințele lor: „Purtați sarcinile unul altuia şi aşa împliniți legea lui Hristos” (Galateni 6, 3)

Această nouă **înțelepciune creştină**, care schimbă tabla de valori, pornind din gândul smerit al lui Hristos, îl **are pe El atât ca model de viață, cât şi ca putere divină** de a dobândi — cum arată Apostolul — „**dreptatea** şi **sfințenia”** ce izvorăsc din înțelepciunea crucii Sale.

În felul acesta, **înțelepciunea duhovnicească** va dezvolta o viață nouă, deosebită de viața lumii păcatului, şi un om nou, „înrădăcinat şi zidit în Hristos şi întărit în credință” (Coloseni 2, 6). „Şi pe voi, care erați oarecând înstrăinați şi vrăşmaşi cu mintea în lucrurile cele rele, acum v-a împăcat în trupul cărnii lui prin moarte, ca să vă înfățişați sfinți şi fără prihană şi nevinovați înaintea Sa” (Coloseni 1, 21–22). Dat fiind faptul că toți „câți sunt ai lui Hristos şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi cu poftele” (Galateni 5, 24–25), potrivit înțelepciunii duhovniceşti, ei vor cultiva „roada Duhului”. Iar „roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelunga-răbdare, blândețea, cumpătarea” (Galateni 5, 22). „Împotriva acestora nu este lege” (Galateni 5, 23), fiindcă legea îşi arată voia lui Dumnezeu, dar nu îți dă şi puterea ca să o împlineşti, pe când, virtutea înțelepciunii ca viață în Hristos, este puterea Duhului care o face rodnică.

Noul caracter duhovnicesc al înțelepciunii, specific creştin, se arată şi prin aceea că înainte de a avea această virtute, creştinii ca oameni fireşti erau „fără minte” (‘ανόητοι = insipientes)… „slujind poftelor şi feluritelor desfătări, petrecându-ne viața în răutate şi invidie, urâți fiind şi unul pe altul urându-ne. Dar când s-a arătat bunătatea lui Dumnezeu Mântuitorul nostru şi iubirea Sa de oameni… după mila Sa ne-a mântuit prin baia naşterii din nou şi prin înnoirea Duhului Sfânt” (Tit 3, 3–5), adică prin Botez ca şi curăție de păcat şi regenerare la o viață nouă, ca lucrare a Sfântului Duh.

Sfântul Iacob face deosebirea dintre înțelepciunea omenească şi cea dumnezeiască, fapt evidențiat de roadele fiecăreia dintre ele. „Poate smochinul, fraților, să facă măsline, sau vița de vie să facă smochine?… Cine este între voi înțelept şi priceput să-şi arate buna-i purtare prin faptele lui, în blândețea înțelepciunii. Iar dacă aveți invidie amară şi zavistie în inima voastră, să nu vă lăudați, nici nu mințiți împotriva adevărului. Înțelepciunea aceasta nu vine de sus, ci este pământească, trupească, demonică… iar înțelepciunea de sus întâi este curată, apoi paşnică, îngăduitoare, supusă, plină de milă şi de roade bune, nepărtinitoare şi nefățarnică” (Iacob 3, 12–17).

În concluzie, **înțelepciunea ca virtute creştină** este un **act sinergic**, în care inițiativa o are **harul divin** la care **persoana umană aderă prin credință şi rugăciune,** care pătrunzând în tainele lui Dumnezeu, devine **roadă a Duhului Sfânt**, pe măsură să **transforme în fapte gândul lui Hristos, ca înțelepciune divină.**

3.5. Aspecte sofiologice

De-a lungul vremii interesul pentru aprofundarea înțelepciunii s-a dovedit atât de activ, încât s-a creat o adevărată **sofiologie. P. Florenski** arată că învățătura despre **sofia** se manifestă în trei perioade principale, fiecare din ele descoperind un conținut complementar. 1. La părinții greci, ea are un caracter teologic, pentru ei sofia identificându-se cu Hristos. 2. Sofia identificată cu Hristos va intra în pietatea liturgică, şi va străluci ca numire dată multor catedrale şi biserici. Iată spre exemplificare un pasaj din rugăciunea rostită de preot în cadrul Sfintei Liturghii a Sfântului Vasile cel Mare: „... Mântuitorul nostru, nădejdea noastră, care este chipul bunătății Tale, pecete asemenea chipului, care întru Sine Te arată pe Tine, Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, Înțelepciunea mai înainte de veci, viață, sfințire, putere, lumina cea adevărată, prin care S-a arătat Sfântul Duh...”. La vechii slavi este evidențiat mai mult aspectul moral, sofia identificându-se mai mult cu Maica Domnului. 3. În epoca modernă s-a insistat asupra aspectului cosmologic şi eclezial, făcând ca sofia să fie percepută în căutarea unității întregii creații.[289]

Noi rămânem la aspectul înțelepciunii ca virtute creştină, ca strădanie neântreruptă a asceților creştini de a o cultiva ca „philosophia Crhisti”, ca viață în Hristos şi dar al Duhului Sfânt, prin rațiunea luminată de credință, care ca o podoabă a sufletului, depăşeşte simpla ştiință omenească, după cum prea frumos arată Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Podoaba naturală a celor raționali este rațiunea. Podoaba rațiunii este înțelegerea… Podoaba înțelegerii este deprinderea şi aptitudinea… Podoaba acestei deprinderi este contemplația fără greşeală,

[289] Tomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului creştin, vol. IV, trad. Maria Cornelia Ică jr., Sibiu, 2002, p.306.

prin care se dobândeşte cunoştinţa adevărată. **Iar sfârşitul acesteia este înțelepciunea, care e împlinirea cea mai adevărată a înțelegerii**… Pe aceasta cultivând-o noi cei robiți de toate cele potrivnice firii, ne vom dovedi făptuitorii tuturor virtuților dumnezeieşti, adică vom lepăda prin tot binele urâciunea pământească din suflet, spre a primi frumusețea duhovnicească".[290]

4. DREPTATEA CA SFINȚENIE A VIEȚII

4.1. Dreptatea ca lege morală naturală

În firea omului există impulsuri, înclinații sau predispoziții spre bine. Acestea apar ca imperative, în sensul: săvârşeşte binele şi evită rău! E vorba de imperativul firii de a urma binele şi de a evita răul. Există în natura spirituală a omului şi conştiința morală, ca judecător al faptelor noastre, având menirea de a aduce mustrarea pentru răul săvârşit, precum şi satisfacția pentru binele împlinit.

Pe baza legii morale naturale şi a conştiinței morale existentă în firea omului, putem spune că omul este ființa care aspiră spre valori (adevăr, bine, frumos) fapt care îi dă dinamismul împlinirii sale spirituale, sau a desăvârşirii naturii sale.

În acest context, omul posedă şi **sentimentul dreptății**, ca o condiție esențială a ordinii din sine însuşi şi din relațiile cu semenii. Este în corespondență cu adevărul, care orientează corect gândirea spre a determina după cum se cuvine realitatea. Această întrepătrundere dintre adevăr şi dreptate se evidențiază chiar şi în limbajul comun, atunci când se apreciază că cel ce spune adevărul, „are dreptate". Sentimentul dreptății se exprimă prin două elemente:

1. egalitatea între indivizi

2. egalitatea între faptă şi răsplată.

De aici se naşte conştiința datoriei şi a capacității de apreciere după adevăr (adică justă) a activității efectuate, precum şi noțiunea de merit. Toate acestea merg pe fondul lucidității, stabilind una din coordonatele dreptății: **a da fiecăruia ceea ce i se cuvine**. Altfel este nedreptate, iar aceasta naşte **sentimentul revoltei**. Acesta este atât de puternic, încât atunci când pierde controlul rațiunii, merge până la ucidere şi sinucidere.

Romanii figurau dreptatea într-o balanță ținută în mână de către o fecioară legată la ochi.[291] Balanța şi ochii închişi simbolizează spiritul de echilibru şi dreptate, care stabileşte ordinea pe baza adevărului faptelor.

Faptul că aceasta este starea naturală şi normală, o dovedeşte faptul că „omul bolnav şi necinstit nu are **sentimentul dreptății** şi se consideră un nedreptățit, dacă nu de-a dreptul

[290] Răspunsuri către Talasie, Filocalia, vol. III, trad. Pr. Prof. Dr. Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 16-17

[291] N Mărgineanu, Condiția umană, Bucureşti, 1972, p. 27

şi un persecutat. De iubire de oameni nu este în stare, iar disciplina muncii îi lipseşte" (Idem p. 286).

Părinții Bisericii au accentuat în mode deosebit că sentimentul dreptății reprezintă în primul rând legea morală naturală. Astfel, **Origen** arată că legea naturală se exprimă după principiul general: „nu face altuia ceea ce ție nu-ți place" (Tobit 4, 15). Această lege este comună şi înscrisă în inimile tuturor oamenilor. Depozitul ei este **mintea**, ca un sicriu de aur în care se află tablele legii. În minte avem înscrisă legea lui Dumnezeu. Mintea trebuie să fie însă de aur, curată, deoarece în ea se păstrează legea lui Dumnezeu cel viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii (II Corinteni 3, 3). Dar oare cine a scris legea în inimile acelora, dacă nu Dumnezeu cu degetul Său? **Aceasta e legea naturală pe care a dat-o Dumnezeu neamului omenesc şi pe care a scris-o în mâinile tuturor**. Numai pe aceasta o putem cunoaşte cu mijloacele noastre fireşti.[292]

Lactanțiu arată că **ideea de dreptate este cea mai curată glorie a minții omeneşti**. Ea este singurul temei de pe care omul se poate înălța până la Dumnezeu, care este întruparea integrală şi ideală a dreptății. De aceea, practicarea fără greş a dreptății este expresia celui mai înalt cult religios. Atât filosofii vechi, cât şi Cicero afirmau că omul se naşte pentru dreptate… Cultul lui Dumnezeu este unul singur: „**să nu fii rău**" (Div. Inst. VI, 25, 9–10). Forma cea mai înaltă a cultului divin este „lauda către Dumnezeu din gura celui drept, laudă însoțită de umilință şi pietate".[293] **Sfântul Ioan Gură de Aur** arată că „**dreptatea reprezintă voia lui Dumnezeu, adică legea naturală pusă de Dumnezeu în conştiința omului**: Ea se lămureşte prin conştiință şi prin ea putem face deosebirea dintre ce este bine şi ce este rău".[294]

4.2. Dreptatea ca expresie a ordinii juridice în gândirea antică

Atât pentru marele, cât şi pentru micul univers viața se poate desfăşura în condiții optime numai atunci când „ordo est anima rerum". Numai atunci el este kosmos, harmonia, sau taxis. Altfel este haos.

La baza vieții ordonate din marele şi micul univers stă interacțiunea dintre fenomene stabilite prin anumite legi existente în însăşi structura acestora.

Pentru ca viața din comunitățile omeneşti să se desfăşoare în bune condiții trebuie să fie dominată de aceeaşi ordine. Aceasta este dreptatea. Ea porneşte din **schimbul** de marfă şi stabileşte echitatea între cel ce oferă şi cel ce primeşte. Între membrii comunității apare astfel

[292] P.G. 14, 942.
[293] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, Probleme de filozofie şi literatură patristică, Bucureşti, 1995, p.192.
[294] P.G. 49, 131

contractul verbal. Dar pentru că aceste convenții nu erau totdeauna respectate, pentru evitarea neînțelegerilor şi a dezordinii (sau haosului) a apărut legea, dreptul şi dreptatea. **Dreptul** este puterea sau valoarea superioară, care asigură anumite îndreptățiri ce i se cuvin cuiva. **Dreptatea** este starea creată prin aplicarea dreptului, adică starea prin care se stabileşte dreptul cuiva. **Legea** este prezentarea concretă a dreptului. El este materializat în lege sau înveşmântat în forma ei. Grafic, dreptul reprezintă ceva rectiliniu, adică linia dreaptă referitoare la faptele omeneşti. Dreptatea este rectitudinea, iar contrară ei este strâmbătatea, adică nedreptatea. În sens popular noțiunea de drept derivă de la „dirigo", care înseamnă a conduce, a cârmui, a dirigui. Adică a dirigui prin lege, ceea ce înseamnă a arăta linia dreaptă pentru conduita oamenilor. De aici cuvântul „directum" sau „dereptum", de unde în româneşte „dirept" (sau „derept"), cu derivatele: direptate (sau dereptate = dreptate).[295]

De aici vedem că dreptul determină atât ordinea juridică, cât şi **ordinea morală**, fiindcă are ca obiectiv Binele ce se vrea introdus şi statornicit pentru stabilirea ordinii, atât în viața socială, privind raporturile dintre membrii unei comunități umane, cât şi binele care dirijează faptele conştiente şi libere ale persoanei umane.

De aici vedem că între **drept, lege şi morală**, există un raport bine determinat, atât ca apropiere, cât şi ca distingere. Noțiunea de „**lege**", provenind de la latinescul lex, gis, este un derivat al verbului **lego – legere – legi – lectum**, care înseamnă **a culege, a aduna, a strânge,** şi ne arată că **legea** reprezintă ceva scris, al cărui conținut trebuie „**cules**" cu ochii. La început, legea avea, ca şi dreptatea, un caracter religios. Prin laicizare va însemna o înțelegere între două persoane, iar legea reprezintă contractul scris între ele. **Jus, ris – dreptul** este legea folosită în instanțele judecătoreşti. **Mos, ris** – este legea care indică **obiceiul**. Dacă obiceiul este acceptat ca atare devine lege ce trebuie scrisă şi promulgată.[296]

S-a remarcat că Binele poartă indicatorul ideii rectilinii (linia dreaptă din geometrie, sau indicatorul de măsură), adică a ideii de drept spre faptele conştiente şi libere ale omului, pe care le califică bune sau rele, şi se apreciază că ceea ce este bun, este drept, iar ceea ce nu este bun, este nedrept. Ideea de drept cuprinde în sine trei elemente: **1.** Ideea rectilinie; **2.** Ideea morală a binelui; **3.** Ideea de normă practică a faptelor externe omeneşti şi organizarea lor în aşa fel ca să garanteze printr-un raport normal de echilibru ce stabileşte între ele o ordine care facilitează şi ajută întărirea şi progresul vieții omeneşti. Iar această ordine pe care o creează dreptul prin impunerea poruncilor sale, se cheamă **ordine de drept**, sau ordine juridică. Aplicarea dreptului se numeşte **dreptate**. Deci scopul prim al legii de drept este **dreptatea**.[297] Astfel, dreptul a fost definit de Celsus (=129) ca fiind: „**ars boni et aequi**" (dreptul este arta binelui şi a echității). Prin echitate înțelegându-se a da fiecăruia ceea ce i se

[295] Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, *Drept canonic ortodox*, Bucureşti, 1992, p. 13-14.
[296] Prof. Mirela Cocați, Mărturii lingvistice ale creştinismului nord-dunărean, în rev. Altarul Banatului, nr. 4-6/1998, p. 75.
[297] Liviu Stan, *Ontologia juris*, Sibiu, 1943, p. 10-15.

cuvine. Aceasta este însăți dreptatea juridică, sau dreptatea ca virtute socială. Ulpianus († 228) spunea că „**justitia est constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi**" (Dig. I, 1, 10). Tot lui îi revine şi meritul de a fi stabilit şi preceptele dreptului: „**juris praepta sunt haec: honeste vivere, alterul non laedere, suum cuique tribuere**". Aceasta înseamnă pe scurt: „**jus suum cuique tribuendi**" = a da fiecăruia ceea ce i se cuvine, adică dreptul său.

De aici vedem că dreptatea este o virtute socială aflată totdeauna în interdependență cu noțiunea de **drept** şi cu cea de **lege**. Acest fapt reiese şi din omonimia lui **díκη** cu **jus** în limbajul înțelepților Eladei. Astfel, noțiunea de drept, **jus**, se redă prin **το δíκαιον**, dar şi prin η δíκη, adică prin dreptate, ca finalitate a dreptului. Se crede că noțiunea de δíκη, care exprima la început dreptatea provine de la **δeíκνυμι** – arăt, îndrum (cu caracter imperativ, ca un ordin poruncitor). Alții îl deduc de la δικειν, care înseamnă „a azvârli" sau a lovi pe cei ce nu se conformează binelui social. Cercetările filologice deduc pe **díκη** din indogermanul deik, care înseamnă a îndrepta, a arăta direcția, a hotărî. De aici ar deriva şi **δeíκνυμι** cu sensul de îndrumător, ca cel ce indică drumul sau calea cea bună de urmat. Deci **díκη** a însemnat totdeauna îndreptător, măsurător drept al purtării, al faptelor, amintind de **rectum**. Ca măsurător drept al faptelor omeneşti, **díκη** este un îndreptător imperativ, poruncitor, un judecător al lor, asemenea unui cârmaci, a unui cenzor, care deosebeşte faptele bune de cele rele, şi ia atitudine față de cele din urmă. Pentru a se impune în comunitatea omenească **díκη** a primit şi o **conotație religioasă**. Era, după mărturia lui Hesiod, Solon şi Anaximandru o zeitate feminină, fiica lui Zeus şi a lui **Qέμις**. Astfel dreptul a fost personificat în zeitate, iar porunca lui a fost socotită ca o rânduială divină dată oamenilor pentru buna lor conviețuire. Astfel, atât la greci, cât şi la romani **dike**, adică dreptul a avut un **caracter sacru**, existând în cadrul religiei, apoi se separă de religie şi se imanentizează deplin, încât oamenii au uitat că ar mai exista legătură între drept şi religie. Dar **dike judeca pe oameni sub supravegherea mamei sale Qέμις**. **Aceasta, ca zeiță a dreptății, judeca abaterile oamenilor răzbunând pe răufăcători**. Prin laicizare, **dike** se transformă în **dikaion**, care devine un **jus profanum**, iar **Themis s-a transformat în δικαιοσύνη**[298] – virtutea dreptății, virtutea supremă care le cuprinde pe toate celelalte: „εν δε δικαιοσύνη συλλήβδης πάς αρετή εστίν" (Theognis).

4.3. Dreptatea în etica filosofică antică

Platon arată că prin **δικαιοσυνη** Binele absolut, existența absolută, **το óν** coboară din lumea ideală şi intră în cea reală prin mijlocirea cugetării omeneşti, căreia i se prezintă ca **νóμος** pentru a organiza viața; întâi viața omului ca individ, apoi a statului. Dreptatea înțeleasă

[298] *Idem*, p. 60.

în sens larg este eonul diriguitor al întregii vieți omenești sub toate aspectele, fără a avea o existență proprie în imanență, ci numai una condiționată de prototipul ei ideal, adică de Bine.[299]

Platon arată că „acel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca fiind necesar de îndeplinit, acela este pe cât cred, dreptatea – el însuși, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit și am spus de multe ori că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru față de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare… Iar că principiul **„să faci ce este al tău și să nu te ocupi cu mai multe este dreptatea**, pe aceasta am auzit-o și de la mulți alții și noi am spus-o de mai multe ori” (Republica 433 a.b). Această definiție a dreptății acoperă definiția dată de Polemarchos: „drept e să dai fiecăruia ceea ce i se cuvine”. Dar Platon va da o interpretare mult superioară dreptății, **atunci când o fundamentează pe elementele interioare ale sufletului omenesc**.

Platon pune virtutea în legătură cu cele trei părți ale sufletului. Când se referă la partea rațională a sufletului (**logistikon**), atunci primează virtutea înțelepciunii, a cunoașterii, sau a chibzuinței (**phronesis**). Dar intelectul poate fi influențat pozitiv sau negativ de partea irascibilă: **thymoides**, și atunci exprimă forța, curajul. Dacă acesta se desfășoară cu chibzuință, atunci bărbăția exprimă demnitatea umană. Ea devine andreia, adică virtutea bărbăției sau a curajului. Dar intelectul poate fi influențat și de partea concupiscenței, de poftă: **epithymetikon**. Tot rațiunea este aceea care ține în frâu această parte a sufletului, dând demnitate omului prin virtutea cumpătării: sophrosyne. Aceste trei virtuți: **phronesis, andreia și sophrosyne se exercită și au ca scop δικαιοσυνη**. Acesta stabilește **proporția justă și armonia în exercitarea celor trei virtuți**: „Dreptatea nu se referă la partea îndreptată în afară (a da fiecăruia ceea ce i se cuvine – n.n.), ci la cea îndreptată înăuntru, privind cu adevărat sinele și ceea ce are de-a face cu acesta. Anume, ca fiecare om să aibă grijă ca părțile sufletului său să nu facă ceea ce nu le revine, nici ca aceste părți să aibă mai multe ocupații luate una de la alta. Ci, stabilindu-și bine omul treaba sa proprie, stăpân pe sine, bine orânduit și prieten sieși, să-și potrivească cele trei părți ale sufletului între ele, precum ar fi cele trei canoane ale acordajului (unei lire) – e vorba de coarda superioară, cea medie și cea inferioară; legându-le astfel pe toate laolaltă și, în general, devenind unul din mai mulți, cumpătat și pus în armonie, tot așa el să și acționeze. Iar dacă ar face ceva legat de dobândirea unor bunuri, sau s-ar îngriji de corp, ori ar avea o îndeletnicire obștească, sau o relație privată, în toate aceste situații, el socotește dreaptă și frumoasă fapta care ar păstra și produce această dispoziție și numește înțelepciune știința care comandă această faptă. Dar numește lucru nedrept fapta care ar nărui acea dispoziție, iar neștiință – opinia ce i-ar porunci s-o facă” (Republica 443 d–444 a).

Aristotel, adaptând virtuțile cardinale formulate de Platon, arată că cea mai însemnată dintre ele este dreptatea. „Ea este o virtute perfectă, nu în sens absolut, ci în raport cu altceva. Și de aceea ea este privită în general ca o suverană a virtuților, mai strălucitoare decât luceafărul

[299] *Ibidem*, p. 61–62.

de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi. De aici proverbul: „Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute”… Ea este perfectă pentru că cel ce o posedă poate face uz de virtutea sa şi în favoarea altora, nu numai pentru sine. Căci mulţi pot practica virtutea în chestiuni personale, dar sunt incapabili să o facă în cele privitoare la alţii… Aşadar, dacă omul cel mai rău este cel ce face uz de răutate atât împotriva lui însuşi, cât şi împotriva prietenilor, omul cel mai bun este cel ce practică virtutea nu numai pentru sine, ci şi pentru alţii, căci lucrul dificil acesta este. Astfel înţeleasă, **dreptatea nu reprezintă o parte a virtuţii, ci virtutea în întregime**. (αυτή μέν ουν η δικαιοσύνη ου μέρος αρετης αλλά όλη αρετή εστίν). Din cele de mai sus reiese clar diferenţa dintre virtute şi dreptatea astfel concepută: dreptatea este identică cu virtutea, dar esenţa lor nu este aceeaşi, ci, în măsura în care se raportează la alţii, ea este dreptate, iar în măsura în care este dispoziţie habituală propriu-zisă, este virtute” (E. N. V, 1129 b. 25 – 1130 a 5–10).

Aristotel arată apoi că dintre toate virtuţile, **cele mai însemnate sunt cele care servesc altora**. Acestea sunt **dreptatea şi bărbăţia**. **Dreptatea serveşte în timp de pace, bărbăţia în timp de război**. Dreptatea este virtutea prin care toţi primesc ceea ce li se cuvine, precum pospune legea (Rhetorica I, 9). Dreptatea însă are ca ţintă binele comun tuturor oamenilor. De aceea este cea mai mare. Ea nu este numai o parte a virtuţii, ci **întreaga virtute** = **όλη αρετή εστίν** (E. N. V, 3, 1129 b 29). Ea este virtutea **socială pe care trebuie să o urmeze toate celelalte**. Ea este un **summum bonum**. Astfel, ea depăşeşte înţelesul juridic obişnuit, dar în acelaşi timp **este normă şi cenzor al dreptăţii juridice**. Ea reprezintă o aplicare a legii prin care se dă fiecăruia ceea ce este al său (Rhetorica I, 9). **Echitatea este mai mult decât legalitate. Ea este un drept chiar contra celui legal**. (Rhetorica I, 18).

Aristotel arată că dreptatea „**îndeplineşte cea ce este avantajos celui liber**” (En 1130 a–4). În acest caz, dreptatea nu este o simplă virtute, ci devine o **necesitate a instituţiei politice**. Se stabileşte astfel principiul social-politic al reprezentaţiei sarcinilor şi a avantajelor vieţii sociale devenind: **διανεμητική**, adică **dreptatea distributivă** (E.N. 1130 b. 10–1131 b 25). Principiul dreptăţii în schimburi va fi **διορθωτική**, adică **dreptate comutativă** (EN 1131 b 25–1134 a 10). Prin urmare, dreptatea este virtutea de bază a instituţiilor, asemenea adevărului a sistemelor de gândire. În această situaţie, înainte de orice, instituţiile trebuie să fie drepte, altfel trebuie desfiinţate oricât de consolidate ar fi acestea.

Pentru **stoici**, dreptatea rezidă în **echitate** şi **bunăvoinţă** (D. L. VIII, 1, 65). Ea se impune prin dreapta raţiune. **Zenon** a „decretat” că virtutea trebuie practicată pentru virtute, nu din interes şi nici din teamă. Dreptul sau legea este **dreapta judecată** (**λόγος ορθός**) stabilind legătura cauzală cu divinitatea. Hrisip spune că dreptatea nu are alt principiu şi altă origine decât din Zeus şi din natura raţională comună tuturor oamenilor. **Cicero** se referă în mod special la „**logos orthos**” pe care o socoteşte „**summa ratio**”, legea supremă, care s-a născut mai înainte de toţi vecii (De legibus I, 6). Cicero spune că „există o lege adevărată care

este rațiunea dreaptă conformă naturii, prezentă în toți, constantă, eternă, care îndeamnă poruncind la ceea ce trebuie să facem, care oprind, întoarce de la înșelăciune" (De Republica III, 22).[300]

În gândirea antică se mai vorbește și de **dreptatea retributivă**, ce are ca obiect porunca ce **răzbună** nedreptatea. Aceasta are un scop reparatoriu și **terapeutic**, aducând vindecarea acolo unde există tristețea și teama provenite din nedreptate. Ea nu se bazează pe compasiune sau iertare, ci pe răzbunare care duce acel **katharsis** al sufletului omenesc, cum a fost cazul lui Oedip, Madea sau Electra. Caracterul purificator rezultă din terapia ce dă sens suferinței.

4.4. Dreptatea în Vechiul Testament

În Vechiul Testament, dreptatea redată prin **sedâqâh** (**sedeq – sdq**) are un caracter religios, moral, juridic și legalist.

În primul rând este acțiunea lui Dumnezeu care salvează omul arătându-i prin legea Sa drumul prin care poate ajunge la mântuire, dacă păstrează fidelitatea legăturii cu El: „**Dreptatea Mea va rămâne în veac și mântuirea Mea din neam în neam**" (Isaia 51, 8). Dreptatea lui Dumnezeu exprimă voia Sa prin poruncile Sale, adică prin legea Sa. Și cum la Dumnezeu sfințenia este absolută, pe baza unității indisolubile dintre voința Sa și Binele pe care îl reprezintă, omul este chemat și el la sfințenia lui Dumnezeu: „Fiți sfinți precum și eu Domnul Dumnezeul vostru sunt sfânt" (Leviticul 19, 2). Cel drept era considerat sfânt, bine plăcut lui Dumnezeu, fiindcă împlinește voia Sa, poruncile Sale.

Pe lângă acest caracter religios, în care dreptatea exprimă pietatea și sfințenia lui Dumnezeu, în cadrul **legalității teocratice** a poporului lui Israel, dreptatea avea și un **caracter social**. **Cetățeanul era în același timp și credinciosul**. Adică, cel ce cinstea pe Iahve, cel ce păzea poruncile Lui sfinte și rânduielile de a-L cinsti, cel ce își cinstea părinții și conaționalii, cel ce nu desfrâna, cel ce nu săvârșea ucidere, cel ce nu săvârșea furt, cel ce spunea adevărul, cel ce nu poftea nimic din ceea ce nu-i aparținea, era considerat om drept. Dar și mai mult, era considerat sfânt. Călcarea legii lui Dumnezeu era socotită nelegiuire, fărădelege, sau păcat (necurăție în fața lui Dumnezeu) și era pedepsită cu asprime.

De fapt, dreptatea lui Dumnezeu prin definiție impune a da fiecăruia ceea ce i se cuvine. Păcatul fiind considerat urâciune în fața lui Dumnezeu, atrage, conform dreptății, pedeapsa pentru cei fărădelege, iar virtutea ca împlinire a legii lui Dumnezeu, care exprimă voia și sfințenia Lui, revarsă razele de binefaceri divine asupra celui ce o săvârșește, din neam în neam… Înțelegem mai bine această concepție dominantă în Vechiul Testament, dacă ne gândim

[300] *Ibidem*, p. 79–82.

la nedumerirea dreptului Iov care nu-şi putea explica suferinţa care-i mistuia fiinţa şi revărsa asupra casei şi urmaşilor săi tot felul de nenorociri istovitoare…

Ideea că „pe păcătoşi Dumnezeu nu-i ascultă, ci, dacă este cineva cinstitor de Dumnezeu şi face voia Lui, pe acesta îl ascultă" (Ioan 9, 31), era atât de bine şi de adânc întipărită în conştiinţa iudeilor, încât, cu prilejul vindecării orbului din naştere, Iisus, fiind acuzat ca păcătos fiindcă săvârşea minuni sâmbăta, se aprecia că nu poate fi ascultat de Dumnezeu şi, ca urmare, minunea vindecării orbului rămâne marea sminteală a reprezentanţilor oficiali ai Legii… De aceea, toţi cei ce împlineau legea erau consideraţi drepţi, adică sfinţi sau neprihăniţi în faţa lui Dumnezeu. În felul acesta, dreptatea sub aspect moral este identică cu cea de sfinţenie sau de neprihănire, adică lipsiţi de întinăciunea păcatului.

Aşadar, dreptul iudaic avea un caracter divin, întrucât legea a fost dată de Dumnezeu, iar dreptatea fiind identică cu sfinţenia avea în Vechiul Testament deopotrivă un caracter religios moral şi unul social. Ca virtute a sfinţeniei, ea sintetiza toate celelalte virtuţi, fiindcă toate celelalte virtuţi nu erau altceva decât împlinirea poruncilor legii.[301]

4.5. Dreptatea în Noul Testament

Dacă în Vechiul Testament dreptatea se exprima într-o societate naţională de gen teocratic, având caracterul sfinţeniei lui Dumnezeu, ca adevăratul şi unicul stăpân al poporului, în Noul Testament, pe timpul Mântuitorului, exista un proces de **desacralizare**, fiindcă poporul trebuia **să accepte şi dreptatea dată de legea asupritorului roman**. Având ca temă a predicii Sale, **împărăţia lui Dumnezeu**, Mântuitorul va predica dreptatea lui Dumnezeu înscrisă în sufletele credincioşilor, unde se găsea de fapt, şi împărăţia lui Dumnezeu (Luca 17, 21). Dreptatea, având un caracter duhovnicesc, se va raporta la dreptatea lui Dumnezeu ca sfinţenie şi perfecţiune morală şi spirituală, încât omul drept este cel evlavios şi viruos, fidel dreptăţii lui Dumnezeu, pe care o realizează în viaţa sa.

Înscriind dreptatea ca sfinţenie a vieţii pe frontispiciul Evangheliei Sale, Mântuitorul proclamă caracterul ei spiritual, deosebit atât de cel al reprezentanţilor religioşi ai vremii, cât şi de cel al puternicilor asupritori, spunând: „căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui şi celelalte se vor adăuga vouă" (Matei 6, 33).

Dat fiind însă faptul că dreptatea ca plinire a Legii era promovată formal şi spectacular de cei ce se considerau tocmai împlinitorii Legii şi dreptăţii lui Dumnezeu, Mântuitorul demască şi sancţionează mândria şi nesinceritatea lor în faţa lui Dumnezeu, precum şi lipsa

[301] Amănunte la Pr. prof. dr. Petru Semen, *Sfinţenia lui Dumnezeu şi sfinţenia oamenilor în Vechiul şi Noul Testament*, în rev. *Mitropolia Moldovei şi Bucovinei*, nr. 1-3 / 1992; *Învăţătura despre sfânt şi sfinţenie în cărţile Vechiului Testament* (teză de doctorat), Iaşi, 1993.

lor de naturalețe în fața oamenilor, arătând pe un ton sentențios că „dacă dreptatea voastră nu va prisosi mai mult decât cea a cărturarilor şi fariseilor nu veți intra în împărăția cerurilor” (Matei 5, 20). De aici vedem că deşi corelată organic cu împărăția lui Dumnezeu, dreptatea, ca evlavie (religiozitate şi sfințenie) trebuie să fie deosebită tocmai de cea promovată de reprezentanții Legii, care se considerau pe sine împlinitori ai dreptății lui Dumnezeu. Prin această luare de poziție, Mântuitorul structurează adevărata dreptate nu pe împlinirea formală a Legii, ci pe curăția inimii, pe smerenie, pe pocăință, pe milostenie, ca virtuți săvârşite nu de ochii lumii, ci în „ascuns”, cu discreție şi sinceritate ca în fața lui Dumnezeu care vede şi răsplăteşte în ascuns. Şi pentru a se face mai înțeles, Mântuitorul conchide la sfârşitul pildei vameşului şi fariseului, că cel dintâi s-a întors mai îndreptat la casa sa decât fariseul (Luca 18, 14), „căci tot cel ce se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smereşte pe sine se va înălța”.

Pe de altă parte, Mântuitorul arată că dreptatea lui Dumnezeu în care este cuprinsă „legea şi proorocii” se sintetizează în porunca iubirii: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul Tău cu toată inima ta şi cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău… Şi pe aproapele ca pe tine însuți”(Matei 22, 37–39). Acest imperativ pozitiv al dreptății lui Dumnezeu era binecunoscut de contemporanii Domnului, fiindcă Legea l-a arătat în mod explicit, deşi diferit enunțat (Deuteronom 6, 5; Levitic 19, 18). Învățătorii de Lege îl ştiau şi ei aduce în unitate (Luca 10, 27). Adică, ştiau şi ei că dreptatea (sfințenia ca plinire a Legii) era modul prin care erai bineplăcut lui Dumnezeu şi dovada că, făcând voia Lui, îl iubeşti. Mai ştiau din Lege că iubirea față de Dumnezeu nu rămâne nici abstractă şi nici stingheră. Ea se continuă şi se concretizează prin filantropia. Nu ştiau însă cine este cu adevărat semenul lor, sau concepția despre semen se reducea la cei din acelaşi neam, sau cel mult la prozeliți. Cei din alt neam erau considerați străini şi tratați nu numai cu indiferență, ci chiar cu dispreț. Şi aceasta fiindcă numai ei se considerau „**quddoş**”, adică popor ales şi deosebit de celelalte neamuri. Numai ei se puteau considera „popor sfânt, seminție aleasă”. Numai ei, având Legea lui Dumnezeu şi împlinind voia Lui, puteau fi considerați drepți. Şi numai lor li se putea adresa şi filantropia ca împlinire supremă a dreptății lui Dumnezeu. Arătând în pilda samarineanului milostiv că orice om este aproapele nostru, Mântuitorul desființează barierele care despart pe oameni unii de alții, arătând că toți sunt fiii lui Dumnezeu, şi oricare din ei poate fi obiect al filantropiei ca împlinire a dreptății lui Dumnezeu.

Mergând însă mai departe, va trebui să determinăm **noua evaluare şi noua finalitate creştină** imprimată dreptății ca virtute.

Dreptatea ca expresie a legii morale naturale redă elementul de **fraternitate naturală,** evidențiind în acelaşi timp menirea socială a omului. Aceste realități înscrise în sufletul omenesc au fost tulburate de păcat, încât în firea ce poartă în sine rănile păcatului, aceste realități originare au fost compromise în contact cu realitățile dure ale vieți. Numai compromise, şi nu anulate, fiindcă au rămas totuşi ca dezideratele cele mai adânc întipărite în conştiința umană, chemată să stabilească ordinea morală şi socială în lume. Dacă Vechiului Testament

prin Legea care exprimă voința lui Dumnezeu, le reabilitează valoarea, aceasta nu înseamnă că le oferă şi puterea de aplicare integrală şi deplină. Acest lucru îl va face Noul Testament, care prin Hristos în Duhul Sfânt vas schimba conştiința omului şi a lumii. În Noul Testament dreptatea primeşte o **evaluare superioară**. Ea va fi altfel înțeleasă, şi altfel aplicată în viață.

4.6. Dreptatea ca îndreptare sau justificare prin harul lui Hristos

În disputa cu iudaizanții, Sfântul Apostol Pavel, acordă o nouă formulare dreptății, ca mântuire prin harul lui Hristos. E vorba de **dreptatea lui Dumnezeu** care nu se va mai aplica după Lege, ci va face drepți pe cei care crezând în Hristos renasc la o viață nouă prin harul oferit lumii şi tuturor păcătoşilor în urma jertfei lui Hristos: „Dar ştim că cele ce spune legea, spune celor ce sunt în lege… Pentru că din faptele legii nu se va îndreptății nici un trup înaintea lui; căci prin lege este cunoaşterea păcatului. Dar acum dreptatea lui Dumnezeu s-a arătat în afară de lege, fiind mărturisită de lege şi de prooroci. **Dreptatea lui Dumnezeu** prin credința lui Iisus Hristos la toți şi , peste toți cei ce cred, căci nu este deosebire. Pentru că toți au păcătuit şi sunt lipsiți de mărirea lui Dumnezeu, îndreptându-se în dar cu harul lui prin răscumpărarea în Hristos Iisus" (Romani 3, 19-24). De acum, însăşi mântuirea se va numi **îndreptare**, sau **justificare** prin harul lui Hristos.[302]

Dreptatea lui Dumnezeu este acțiunea Lui salvatoare, cu efect al dragostei Sale față de omul păcătos, care nu se putea mântui prin puterile proprii. În acest caz dreptatea omului înseamnă intrarea prin credința în Hristos, în mila lui Dumnezeu, care i se dăruie prin iubirea Lui iertătoare. "Credința în Hristos este o experiență care ne-a făcut să participăm la moartea şi la învierea Sa. Ea ne-a adus mântuirea, care nu este numai exterioară, ci de asemenea este o transformare interioară. Aceasta trebuie să se traducă prin **agape**, ca manifestare a dreptății divine, care este de asemenea dragoste şi iertare".[303]

Iar dacă dreptatea lui Dumnezeu vine ca un dar ceresc prin credința în Hristos, şi nu faptele legii, înseamnă că ideea de merit în fața lui Dumnezeu este exclusă, în favorul dragostei şi iertării pe care El le oferă oricărui păcătos.

Cei astfel îndreptați primesc calitatea de fii ai împărăției lui Dumnezeu, iar dreptatea ca sfințenie a vieții lor va fi roadă a Duhului Sfânt alături de pace şi bucurie, după cuvintele Apostolului: „căci împărăția lui Dumnezeu este pace, dreptate şi bucurie în Duhul Sfânt"

[302] A se vedea: Diac. Dr. Grigorie T. Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, p. 223-233; Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani cu comentar*, Cernăuți, 1923; Emil Brunner, *Der Romerbrief*, (trad. rom. Ieremie Hodoroabă), Ed. Lumina lumii, 1992, p. 45-50.

[303] Jean-Marie Aubert, Justice, in Dictionnaire de la Spiritualité chrétienne, t.8, col.1628

(Romani 14, 17). Aceasta nu înseamnă că Legea care exprimă voia lui Dumnezeu nu va mai avea nici un rol în cultivarea de către om a dreptății lui Dumnezeu. Acelaşi Apostol al neamurilor arăta că „legea este sfântă, şi porunca sfântă şi dreaptă şi bună… Căci ştim că legea este duhovnicească; dar eu sunt trupesc vândut sub păcat… Căci după omul cel dinăuntru mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar văd altă lege în mădularele mele, luptându-se împotriva legii minții mele. Deci eu însumi slujesc cu mintea mea legii lui Dumnezeu, iar cu trupul legii păcatului" (Romani 7, 12–25).

Aici Apostolul prezintă drama morală existentă în sufletul omului aflat sub păcat. El nu face binele pe care îl voieşte, ci răul pe care nu-l voieşte, pe acela îl săvârşeşte (Romani 7, 19). Numai prin credința în Hristos, harul lui Dumnezeu va restabili dreptatea divină ca sfințenie a vieții: „Mulțumesc lui Dumnezeu prin Iisus Hristos Domnul nostru – exclamă Apostolul – căci legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a izbăvit de legea păcatului şi a morții" (Romani 7, 25 ÷ 8, 2).

4.7. Dreptatea este Hristos

Când spunem că „dreptatea este Hristos", se impune să remarcăm o nouă abordare a dreptății, dată de relația noastră cu Hristos. Astfel, dacă în Vechiul Testament, dreptatea referindu-se la păcat, însemna **judecată şi pedeapsă**, prin Hristos care „s-a făcut pentru noi păcat" (II Corinteni 5, 21), dreptatea înseamnă **iertare ca milostenie a lui Dumnezeu, şi eliberare de păcat prin jertfa lui Hristos**. Ca urmare,cei ce prin credință şi dragoste se împărtăşesc de viața lui Hristos, beneficiază după dreptate de harul divin, care le aduce în suflet **sfințenia**. În felul acesta, **dreptatea ca virtute, echivalează cu sfințenia vieții în Hristos**.

Interpretând după cuviință cuvintele Apostolilor, Origen a arătat că dreptatea în sine, adică **substanța dreptății este numai una**, şi aceea este Hristos. Din aceasta se formează dreptatea care este în noi.[304] Acelaşi lucru îl va mărturisi şi **Sfântul Vasile cel Mare**, care împreună cu Sfântul Grigorie de Nazians au alcătuit prima filocalie din opera lui Origen: η γάρ αληθής δικαιοσύνη εστίν ο Χριστός (adevărata dreptate este Hristos).[305]

Aceste texte evidențiază pe de o parte caracterul hristocentric al dreptății ca virtute creştină, iar pe de altă parte, caracterul ei **sinergic** şi **ontologic**. Aceasta înseamnă că dreptatea ca virtute creştină va avea ca inițiativă harul divin al iubirii şi iertării lui Dumnezeu dăruit omului în urma jertfei lui Hristos. În acelaşi timp noi primim dreptatea lui Dumnezeu prin credință, şi o desăvârşim ca viață în Hristos, prin împlinirea poruncilor lui Hristos. Caracterul

[304] Migne P.G. 14, 212
[305] Migne P.G. 31, 212

ontologic al virtuții ca viață în Hristos este dat de faptul că Hristos ne pătrunde ființa noastră şi o transformă prin puterea sfințeniei Sale, în aşa fel încât sentimentul natural al dreptății, pe care toți îl avem în suflet, să primească o valoare superioară, potrivită vieții celei noi în Hristos, care ne a pătruns şi ne a schimbat ființa păcătoasă de altă dată. Astfel, Sfântul **Ambrozie** va conchide că justiția este „**mater et omnium virtutum**”[306] (mama tuturor virtuților şi le cuprinde pe toate).

Îndreptarea, ca sfințenie a vieții în Hristos prin Duhul Sfânt, este adevărata virtute creştină, care pe lângă aspectul religios, moral are şi un pronunțat **caracter social**. E vorba de o dreptate nouă, pătrunsă de duhul vieții lui Hristos, care pe măsură ce înnoieşte viața spirituală, schimbă şi relațiile cu semenii. Cel ce are duhul sfințeniei lui Hristos în viața sa, va fi asemenea Lui şi pe plan social, „dând lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu şi cezarului cele ale cezarului” (Matei 22, 21). Un astfel de om va acționa în lume, **ca pentru Domnul**, iar nu ca pentru oameni, ştiind că de la Dumnezeu veți lua răsplata moştenirii; căci **Domnului Hristos slujiți**. Iar cel **ce face nedreptate, va lua nedreptatea ce a făcut căci nu este părtinire**” (Coloseni 3, 23–25). Dreptatea, ca virtute a sfințeniei lui Hristos, va constitui un nou program de acțiune, pe măsură să schimbe chipul lumii vechi, printr-o nouă mentalitate şi comportament în relațiile dintre oameni. „Copiii vor asculta pe părinți în Domnul, căci aceasta este **cu dreptate**... Părinții nu vor întărâta copiii spre mânie, ci i va creşte în învățătura şi în cercetarea Domnului... Cei ce slujesc o vor face **întru curăția inimii**, **ca pentru Hristos**... **cu bunăvoință ca Domnului, iar nu ca oamenilor, ştiind că orice bine va face, aceea va lua de la Domnul**. Cei puşi să conducă sau să stăpânească se vor comporta cu aceeaşi afecțiune şi înțelegere, încetând cu amenințarea, ştiind că **Stăpânul şi al celor supuşi, şi al lor este în ceruri şi că la El nu este părtinire**” (Efeseni 6, 1–10).

Cei ce cultivă nouă dreptate ca virtute creştină îşi vor face datoria nu din obligație, ci din conştiință, „dând tuturor cele datorate: celui cu darea, darea; celui cu vama, vama; celui cu frica, frica; celui cu cinstea, cinstea; nefiind datori nimănui cu nimic, decât cu iubirea unuia față de altul; căci cel ce iubeşte pe altul a împlinit legea” (Romani 13, 1–10). „Umblând ca fii ai luminii căci roada Duhului este în toată bunătatea şi **dreptatea** şi adevărul, încercând ce este bineplăcut Domnului” (Efeseni 5, 9 10), relațiile dintre oameni iau o înfățişare nouă, potrivit unei dreptăți creştine, devenită virtute socială. Astfel, „cel ce a furat, nu va mai fura, ci mai de grabă se va osteni lucrând bine cu mâinile sale, ca să aibe să dea celui ce are nevoie. Nici un cuvânt rău nu va ieşi din gura lor, ci numai ce este bun spre zidire după trebuință, ca să dea har celor ce-l aud... Toată amărăciunea şi aprinderea şi mânia şi strigarea şi defăimarea, împreună cu toată răutatea, vor fi lepădate. Vor fi unul către altul buni, miloşi, iertându-se reciproc, precum şi Dumnezeu i-a iertat în Hristos” (Efeseni 4, 28-32).

---

306 Migne P.L.. 14, 299

Aceste aspecte concrete ale virtuții dreptății creştine arată că aceasta a schimbat întru totul chipul moral al lumii vechi. Chiar dacă nu a schimbat structurile sociale, a schimbat mentalitatea şi comportamentul uman, ca şi relațiile sociale, structurându-le pe o nouă **echitate**, şi anume că toți sunt egali în fața lui Dumnezeu, că mântuirea li se adresează tuturor, şi că sfințenia lui Hristos nu face nici o deosebire între oameni. Pe baza acestei noi echități, s-a impus **frățietatea universală în Hristos**, „pentru că toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus... Nu mai este iudeu, nici elin, nici rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească şi femeiască, pentru că voi toți unul sunteți în Hristos" (Galateni 3, 26-28).

Indiferent de starea socială, după dreptatea sfințeniei lui Hristos, toți erau datori să se iubească ca frații. În această situație, chiar dacă Filimon a rămas pe mai departe stăpân, iar Onisim, sclavul său, odată ce au dobândit virtutea dreptății creştine, Onisim devine pentru Filimon un „frate prea iubit", şi astfel relațiile dintre ei se vor schimba, nu oficial ci moral, comportamental.

În felul acesta, **iubirea frățească universală** va deveni legea care impune **dreptatea** ca virtute creştină, după cum mărturiseşte un ucenic al Apostolilor: „**Iubirea de frați este poarta dreptății spre viață**, precum este scris: „Deschideți-mi mie **porțile dreptății** şi intrând prin ele, voi lăuda pe Domnul. Aceasta este poarta Domnului şi **drepții vor intra prin ea**".

5. CURAJUL CA VIRTUTE CREŞTINĂ

5.1. Curajul ca virtute naturală: civilă şi militară

Referindu-se la curaj, sau bărbăție, putem spune că numele lui indică vârsta de maturitate a unui om, a bărbatului ca reprezentare a puterii, sau a vitejiei. În limba greacă i se spune „**ανδρεία**", de la „**ανήρ**" = bărbat. Unii socotesc că şi cuvântul „**αρετή**", care numeşte virtutea, ar deriva de la **Άρες** – zeul războiului (Marte – la romani) spre a indica forța, puterea, energia de a acționa în viață, sau a te războii cu tine însuți pentru eradicarea răului, şi biruința binelui şi frumosului moral. În limba latină „fortitudo", indică forța, energia, sau puterea de a răzbate în viață**.** În limba lui Cicero el defineşte virtutea în sine, ca o putere specifică bărbatului. El spunea: „Apellata a viro virtus, enim viri propria maxime est fortitudo" (Virtutea se numeşte de la bărbat, căci cea mai proprie îi este bărbatului forța, tăria, energia).

Această definiție are ca temei concepția antică potrivit căreia numai bărbatul este considerat om întreg, în toată plenitudinea umanității. Femeia era considera din fire un „om neterminat". Forța dominantă a bărbatului rezultă şi din activitatea lui politică, de conducere a polisului, cât şi din cea militară, de apărare şi cucerire. Dar şi sub aspect genetic, bărbatul

poartă în sine etnicul, având sămânța dătătoare de viață. El este „pater familias", având „jus vitae ac necis" asupra întregii familii. Numai el avea dreptul la cultură şi educație. Femeia era marginalizată, trăind în ghinekon ca o sclavă a bărbatului, veşnic la dispoziția lui...

Prin urmare, înainte de a fi virtute morală, curajul este **virtute naturală** (fysike areté), fiind cerută de viața însăşi ce nu se desfăşoară numai în condiții optime, ci întâmpină şi greutăți, vicisitudini cărora trebuie să le faci față. Şi pentru a depăşii obstacolele vieții, sau a pluti de mai multe ori contra valurilor, ți se cere putere, energie, tărie fizică şi forță sufletească. De aceea latinii spuneau: „vivere militare est" (a trăi înseamnă a lupta). Şi de multe ori lupta vieții este dură, crâncenă, „pe viață şi pe moarte"... Cei tari abordă lupta vieții „cu dragoste de ia cu dor..."; alți însă îi cad victime şi chiar o abandonează cu disperare. Pentru prima fază sunt sugestive versurile lui George Coşbuc:

„...O luptă-i viața, deci te luptă
Cu dragoste de ea, cu dor.
Pe seama cui? Eşti un nemernic
Când n-ai un țel hotărâtor:
Tu ai pe-ai tăi! De n-ai pe nimeni
Te lupți pe seama tuturor"

(„Lupta vieții").

Curajul ca virtute naturală evidențiază omul sănătos, care se caracterizează prin aceea că se simte totdeauna **tare** şi **bine**. În schimb slăbiciunea şi suferința sunt semnele bolii.

Tăria are însă şi un **mecanism fiziologic**, fiind însoțită de intensificarea proceselor vasculare, iar slăbiciunea înseamnă încetinirea şi domolirea lor. Gradele de activare (intensificare şi accelerare) sunt dependente atât de sistemul endocrin, cât şi de cel reticular din diencefal. De pildă, secreția tiroidei activează procesele biologice, pe când secreția paratiroidei le stagnează. Forța ca trăsătură a conduitei, defineşte cuantumul ei de energie, determinând temperamentul energic, pe când slăbiciunea indică temperamentul lipsit de energie.[307]

Sub aspect moral se vorbeşte de curaj şi ca de o **virtute militară, de** vitejia în război. Ea este dată de faptul că la început virtutea avea un caracter material, vizând corpul omenesc ca tărie şi frumusețe. Apoi a primit un aspect moral — spiritual, vizând puterile sufleteşti, caracterul ca putere morală de a rămâne statornic, de a nu oscila în săvârşirea binelui şi în evitarea răului. Antichitatea acorda o mare importanță curajului militar, făcându-se tinerilor în şcoli o educație specială în acest sens. Aşa numita „educație spartană" a fost celebră şi a rămas peste veacuri ca un termen de referință. Educația consta în a învăța să te supui, să învingi în luptă şi să suporți cu răbdare oboseala. De la 12 ani condițiile de trai deveneau mai aspre; băieții nu mai poartă tunică ci primesc o singură manta pentru tot anul. În dormitoare

307 Nicolae Mărgineanu, Condiția umană, Bucureşti, 1973, p. 116

se culcă pe saltele de stuf. Pentru cea mai mică greşeală sunt biciuiți cu cruzime. Luau mesele în comun şi li se dădea o mâncare proastă şi, intenționat, într-o cantitate insuficientă, pentru a-i constrânge să fure alimente şi să capete astfel curaj şi viclenie... În afară de învățarea formală a literelor şi de o formație muzicală serioasă, toată educația spartană, minuțios organizată şi controlată de stat, se baza pe cultura fizică şi pe pregătirea militară, pentru a forma caractere curajoase.

Cât priveşte noțiunea care exprimă curajul se foloseşte chiar pluralul: τα ανδρεία pentru a indica curajul spartan şi cretan. Plutarh spune despre cretani că pentru a-şi arăta curajul în fața zeului, se flagelau şi se maltratau, făcându-şi răni în corp.

La **geto-daci** curajul în luptă era suprema virtute. Vitejia lor constituia o cinste şi o bucurie de a întâmpina moartea în luptă. Şi aceasta pentru că lui Zamolxis îi plăcea moartea vitejească. A muri ca erou era cinstea supremă. Aceasta era admirată de oameni şi încununată cu nemurirea în comuniunea lui Zamolxis.

Este cunoscută apoi legenda legată de **Herakles** sau Hercules, care nu s-a descurajat de nici un obstacol ce i-a stat în cale, ci învingându-le pe toate cu curaj, a obținut prin aceasta nemurirea de la zei.

La fel este cunoscut şi actul de mare curaj al legendarului **Mucius Scaevola**. Acesta neputând omorî pe regele etrusc, care asediase Roma (503 î.Hs.), este prins, urmând să fie ars de viu. Ca să arate că nu se teme nici de moarte, Mucius Scaevola şi-a întins mâna dreaptă în focul care ardea pentru jertfă. Uimit de curajul lui şi de dragostea de patrie, regele l-a eliberat.

Cât de mult prețuiau vechii înțelepți ai Elladei curajul, vom înțelege dacă ne vom gân di la faptul că Platon închină vitejiei un întreg Dialog, intitulat „Lakes", iar Aristotel spune că „dintre toate virtuțile cele mai mari sunt cele care servesc altora. Iar acestea sunt drep tatea şi bărbăția. Dreptatea serveşte în timp de pace, bărbăția în timp de război" (Retorica I, 9).

Heraclit spune că „zeii şi oamenii cinstesc pe cei care cad pe câmpul de luptă" (Fragm. 24, Diels). Platon adaugă: „noi vom spune, oare, că este pe primul loc în neamul cel de aur ostaşul care s-a săvârşit cu glorie între cei căzuți pe câmpul de bătălie? Negreşit că da. (Statul V, 465c).

Pentru a determina mai îndeaproape bărbăția ca virtute, trebuie să raportăm acțiunile noastre de curaj la **rațiune** şi **la capacitatea omului de a se educa**.

5.2. Curajul în etica filosofică antică

Sub aspect **moral**, curajul este virtute (etike areté), fiindcă datorită lui îți afirmi demnitatea, adică propria valoare, şi îți păstrezi verticalitatea şi tăria de caracter, atunci când situațiile şi împrejurările vieții, fiindu-ți potrivnice, te încovoaie, sau îți cer compromisuri…

1). Pentru **Socrate** curajul ca orice virtute este știința de a domina primejdiile vieții. Iar ca știință noi putem arăta care din faptele noastre de curaj pot fi numite **areté**, care adică, ne aduc vrednicia prin valoarea lor. De pildă, curajul ostaşului care luptă cu eroism pe câmpul de luptă este vrednic de cinste. Dar curaj pot avea şi tâlharii, criminalii sau cei în stare de ebrietate. Faptele acestora nu pot fi socotite virtuți fiindcă sunt dăunătoare vieții individuale şi sociale.

2). **Platon** introduce pentru prima dată virtuțile **cardinale**, adică virtuțile esențiale, menite să asigure ordinea în cetate. Acestea sunt: fronesis, dikaiosyne, andreia, sophrosyne.

În două din Dialogurile sale, „Phaidros"[308] şi „Republica"[309] (Politeia), Platon ne oferă criteriul virtuții determinate de rațiune, prin imaginea atelajului tras de cei doi cai, având rațiunea ca vizitiu. Dar să vedem plastica şi sugestiva expunere a înțeleptului: „Trei părți – spune Platon – intră în alcătuirea fiecărui suflet; două din ele au chip de cal, iar cea de a treia întruchipează pe vizitiu (ηνίκος). Să păstrăm pe mai departe imaginea aceasta. Iar despre cai se spune că unul este bun (αγαθος ιππός); nu şi celălalt. Dar nu am arătat – şi se cuvine acum să o spunem – care anume este virtutea celui mai bun şi care este viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de soi are statură dreaptă, trupul bine tăiat, grumazul falnic, botul arcuit, ochi negri, iar culoarea lui este albă; este dornic de onoruri, dar totdeauna cumpătat şi ruşinos; iubeşte părerea cea adevărată. Când îl mâni, biciul nu-şi are rostul, pentru că ascultă numai de îndemn şi vorbă. Celălalt cal este şui şi greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul țeapăn, cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot este negru; ochii aburii şi injectați cu sânge; este nesățios şi îngâmfat; urechile le are împăroşate şi abia de mai aude; şi doar cu lovituri de bici şi îmbolditori ce îl mai poți mâna. Când vizitiul zăreşte chipul îndrăgit, priveliştea aceasta îi umple sufletul de foc, şi el se simte străbătut de împunsăturile dorului ce-l înfioară" (Phaidros 253d-e). De aici vedem că sufletul se compune din trei părți: **rațiunea** (**το λογιστικόν**, sau νους), **irascibilitatea, forța, puterea** (**θυμοηδές**) – este calul bun; iar calul rău sunt **poftele senzoriale, parte rea a sufletului** (**το επθυμητικόν**). Rațiunea îşi are sediul în creier; afectele şi sentimentele în inimă; iar poftele în pântece. Rațiunea este locul puterii intelectuale, a conştiinței, a personalității, slăbiciunea sau tăria ei determină caracterul omului. Voința sau curajul stă între rațiune şi pofte, ajutând la lupta dintre ele, să biruiască rațiunea. Poftele senzoriale îşi au originea în individualitatea animalică. Ele sunt mişcate totdeauna de nesațiu. Ele se opun rațiunii, o împiedică. Acestor trei părți ale sufletului le corespund trei virtuți cardinale. Cea dintâi: **φρόνεσις** – cumințenia, corespunde părții raționale a sufletului. Virtutea curajului este **ανδρεία**. Ea se referă la **θυμός** (partea generoasă) şi îi oferă omului puterea de a-şi ține firea în pericole şi necazuri. Virtutea cumpătării – **σωφροσύνη** reprezintă stăpânirea asupra poftelor trupeşti – **επιθυμία**. Ea nu ne lasă să fim robiți de plăcerile corporale. Cele

[308] Phaidros, (Platon Opere, vol. IV, trad. şi note de Gabriel Liiceanu), Bucureşti 1983.
[309] Republica (Platon Opere, vol. V, trad. şi note de Andrei Cornea), Bucureşti 1986.

trei virtuți corespondente celor trei părți ale sufletului sunt armonizate de a patra virtute: **δικαιοσύνη** – dreptatea, care determină ordinea în statul ideal (D.L., 90–91).[310] Platon merge şi mai departe, arătând că şi oamenii se deosebesc de la natură, în funcție de felul în care domină una din cele trei caracteristici sufleteşti: Unii de „natura aurului” ar poseda însuşiri superioare. Alții însă „de natura grosolană” sunt dominați de pasiuni vulgare. Prima natură are inteligență cu sediul în crier; tendința de acțiune îşi găseşte sediul în piept, iar dorințele senzuale sunt asociate pântecului. În statul ideal, categoriei inteligente îi corespund filosofii (arhontes), chemați să conducă statul. Categoriei curajului îi corespund paznicii şi militarii (stratiotoi), cu datoria de a întreține ordinea în stat. În cea de a treia categorie intră meşteşugarii (demiurgoi) şi cultivatorii pământului, oameni „ai pântecului”, incapabili de a atinge virtuți prea înalte, ci cel mult stăpânirea de sine (cumpătarea). Lipsiți de capacități intelectuale şi morale, ei muncesc, dar nu au dreptul să ia parte la viața publică.

Datorită importanței pe care o prezintă virtutea curajului, **ea trebuie cultivată prin educație**, din cea mai fragedă vârstă. Astfel, la întrebarea: ce educație să le dăm copiilor, Platon răspunde: gimnastica pentru trupuri şi muzica pentru suflet (Politeia II,376 e). Dar cei care au rânduit învățătura prin muzică şi prin gimnastică, le-au rânduit astfel, pentru ca una să aibă grijă de trup, şi cealaltă de suflet” (Politeia 410 e). „Nu-ți dai seama — spune în continuare Platon — ce se întâmplă cu mintea celor care în cursul vieții, se îndeletnicesc cu gimnastica, dar nu se ating de muzică? Sau celor ce procedează pe dos? (adică invers)... Cei ce se slujesc doar de gimnastică ajung mai brutali decât trebuie, iar cei ce se slujesc doar de muzică, ajung mai molatici decât s-ar cuveni. Desigur, înflăcărarea (θυμός) ar da sufletului brutalitate, iar cel crescut ca lumea ar fi plin de bărbăție (ανδρεία); dar, dacă s-ar adăuga prea multă înflăcărare, sufletul ar ajunge probabil dur şi nesuferit... Prea multă blândețe ar produce mai multă slăbiciune decât trebuie; sufletul e blând, dar şi plin de măsură...Sufletul cumpătat şi viteaz este, prin urmare, al omului la care ele sunt armonizate” (Politeia 410 e–411 a).

3). **Aristotel** ne-a lăsat definiția şi viziunea etică a curajului. O face mai ales în cartea a III-a a Eticii Nicomahică, dedicându-i trei capitole (VII-IX).[311] Ca orice virtute etică, este şi andreia. Cele două extreme sunt: pe de o parte: insuficiența (eleipsis) constând din teama (φόβος) care atrage după sine laşitatea (μικροθυμία), iar hiperbole redat prin τόλμη, care indică temeritatea sau cutezanța oarbă (lipsită de lumina rațiunii), îndrăzneala obraznică, brutală şi nesăbuită, duritatea acțiunilor sau faptelor morale lipsite de chibzuință, de discernământ, de dreaptă socoteală...

Aristotel fixează ca mobil al curajului pe **το καλόν**, adică frumusețea virtuții. „Omul curajos — spune el — este lipsit de teamă atât cât poate fi un om. Fără îndoială, şi el se va

310 Diogene Laertios, Despre viețile şi doctrinele filosofilor, trad. acad. prof. C. I. Balmuş, Bucureşti 1963.

311 Aristotel – Etica Nicomahică (trad. comentarii şi index Stella Petecel, Bucureşti 1988.

teme de asemenea lucruri, dar le suportă ferm, aşa cum se cuvine şi o **cere raţiunea**, **de dragul frumosului moral**; căci acesta este scopul virtuţii. (E.N., VII, 10).

1. **Elementul raţional** este foarte important în determinarea curajului ca virtute, întrucât în lipsa raţiunii imaginaţia creează temeri false care derutează acţiunea morală. „De ceea ce este cu adevărat înfricoşător ne temem, fie mai mult, fie mai puţin; dar chiar şi lucrurile ce nu sunt de temut ne pot înfricoşa, ca şi când ar fi. Şi astfel se întâmplă să greşim fie prin aceea că ne temem fără rost, fie că ne temem cum sau când nu trebuie şi aşa mai departe... Cel ce suportă şi se teme de ce trebuie**,** şi cum şi când trebuie, în acelaşi fel manifestându-şi încrederea, este cu adevărat curajos; căci omul curajos sufere şi acţionează în raport cu importanţa situaţiei şi cum o cere raţiunea...” (E.N. III, VII, 15–20).

Necesitatea elementului raţional în determinarea curajului ca virtute se impune şi este dat de netemeinicia celor două extreme. În primul rând cei dominaţi de **τόλμη**, ca depăşire a măsurii (hyperbole), adică temeritatea oarbă, care acţionează prin „absenţa totală a firii”. Spune Aristotel că „trebuie să fie cineva nebun sau insensibil la durere ca să nu se teamă chiar de nimic, nici de cutremure, nici de valurile mării, cum se spune despre celţi” (E.N. III, VII, 25). Dar **tolme** este de multe ori numai o aparenţă, o laudă... cu curajul. Mulţi fac pe vitejii, dar în fond sunt laşi, neputând ţine piept pericolelor (E.N. III, VII, 30). Prin aceasta se şi deosebeşte andreia de tolme. Dacă cei cu adevărat curajoşi văd pericolul, îl aşteptă şi îl înfruntă cu calm, cei impetuoşi se decid înainte de pericole, iar în mijlocul lor cedează (dau înapoi) (E.N. III, VII, 5). În al doilea rând, este insuficienţa curajului care dă laşitatea (microthymia). Cel laş „se teme şi de ce nu trebuie şi într-un mod nepotrivit... Acestuia îi lipseşte **încrederea** (de aceea) se **descurajează** uşor, căci se teme de toate. Pe când omul curajos este contrariul lui, încrederea caracterizându-i pe cei ce speră” (E.N. 1116 a).

2. **Frumosul moral** este strâns legat de scopul acţiunilor omeneşti. Omul curajos are totdeauna ca scop al curajului **frumosul moral** (**το καλόν**). Prin aceasta oamenii îşi câştigă **demnitatea**, adică vrednicia care le aduce sentimentul onoarei (E.N. III, VIII, 25). De pildă andreia este condiţionată de un pericol iminent. Când cineva moare pentru o cauză nobilă, propria-i moarte este un act de frumuseţe morală; sau în limba lui Aristotel: „**εν τοις καλλίστοις**” (**a muri în frumuseţe**) (E.N. III, VIII, 20). „Desigur că moartea şi rănile vor fi pentru omul curajos dureroase şi nedorite; dar el le îndură cu fermitate, pentru că este frumos să facă şi pentru că a nu o face ar fi ruşinos. Şi cu cât mai desăvârşită îi este virtutea, şi cu cât este el mai fericit, cu atât mai îndurerat va fi în faţa morţii; căci viaţa unui astfel de om menită în cel mai înalt grad să fie trăită, şi, conştient că moartea îl va priva de bunurile cele mai înalte, acest lucru nu poate fi decât dureros pentru el. Dar asta nu-i va diminua câtuşi de puţin curajul, ci poate chiar i-l va spori, pentru că el preferă acelor bunuri, gloria pe câmpul de luptă” (E.N. III, IX, 10–15).

Aristotel analizează pe andreia determinată de raţiune şi impulsionată de frumuseţea morală, în corelaţie cu două funcţii ale sufletului. În primul rând cu mânia (θυμός) ca funcţie

irațională a sufletului ce poate fi convertită spre curaj; şi în al doilea rând, cu încrederea ce duce la nădejdea care îți stimulează puterea de a suporta lucrurile dureroase.

Mânia poate fi luată drept curaj, spune Aristotel, dar aceasta se întâlneşte şi la animale, pe când oamenii curajoşi acționează în vederea frumosului moral, iar mânia le vine în ajutor (E.N. VIII, 1116 b, 35). „Curajul stimulat de mânie pare cel mai natural, iar dacă este însoțită de o alegere rațională şi de o motivație devine **andreia**" (1117 a, 5). Aceasta înseamnă că thymosul (mânia, impulsivitatea) poate fi socotită „physike areté" (virtute naturală), dar pentru a deveni „ethike areté", adică andreia, trebuie să fie rezultatul unei alegeri raționale temeluită pe **motivație**, şi având ca mobil al acțiunii şi **scop** al faptei, **frumusețea morală**.

Pe de altă parte, andreia determinată de încredere primeşte o energie care îi întăreşte sufletului răbdarea durerilor. „Deşi curajul este legat atât de încredere cât şi de teamă, el nu se manifestă în mod egal față de ambele, ci mai mult față de ceea ce inspiră teama. Căci mai curajos este cel ce nu se tulbură în primejdii şi se comportă cum se cuvine în fața lor decât cel ce se poartă astfel în situații ce favorizează încrederea. De aceea, după cum am spus, curajoşi sunt considerați cei capabil să țină piept lucrurilor dureroase. Şi tot din acest motiv, curajul este asociat cu durerea şi primeşte pe drept elogii; căci mai dificil este să suporți ceva dureros decât să te abții de la ceva plăcut" (E.N. III, IX, 17, 30).

Dacă Socrate socotea andreia ca ştiință, accentuând elementul rațional, Aristotel accentuează pe lângă rațiune şi voința. Astfel andreia poate şi trebuie să fie educată spre a deveni **deprindere**, adică putere a sufletului pentru a acționa în mod constant cu curaj. Iată motivația Stagiritului: „...Pare o dovadă mai mare de curaj să fii lipsit de teamă şi de tulburare în pericolele neaşteptate, decât în cele prevăzute; căci **curajul se naşte mai degrabă din deprindere** decât din pregătirea specială pentru a înfrunta pericolul. Pentru pericolele previzibile oricine se poate pregăti, cu ajutorul calculului sau al rațiunii, dar în ele survenite pe neaşteptate, fiecare acționează cum îi dictează **deprinderile**" (E.N. III, VIII, 1117 a, 20).

4). **Stoicismul**[312] acorda o importanță deosebită curajului. Andreia ducea totdeauna la apatheia, care era idealul lor moral. Aceasta se bazează pe faptul că unul din cele patru afecte (pathe) mari era şi phobos, adică teama (frica). Acest afect, ca şi celelalte, era considerat „boală a sufletului" (nosos tes psyhes). Remediul se face prin andreia, iar vindecarea era apatheia. (nepătimirea, curăția, eliberarea de teamă, frica). Prin urmare, dacă vicisitudinile şi pericolele de tot felul îți aduceau teama, prin curaj sufletul se manifestă ca o forță morală spre a le depăşi, spre a nu se lăsa învins de ele, şi astfel prin rațiune înțeleptul putea ajunge la apatheia, şi prin aceasta să dobândească autoprageia – libertatea care dă demnitate şi independență sufletului prin dominarea afectelor. Pentru a se ajunge la acest deziderat, Epictet a formulat cunoscuta deviză-virtute care constă în: „**sustine et abstine**" (suportă–rabdă şi te

[312] Ion Năstase, Virtutea bărbăției în stoicism şi creştinism, în rev. Ortodoxia, nr. 1/1975, p. 211-123.

abține). Această deviză a curajului era însă lipsită **de speranță**, şi ca urmare nu avea posibilitatea şi dinamismul sufletesc ca deschidere şi aspirație **spre viitor**, ci era o închidere a sufletului în el însuşi, o pietrificare a energiilor morale într-o libertate ce nu se comunică, ci rămâne static — închisă. Am arătat deja modul în care Epictet însuşi a dovedit că este un stoic înnăscut... Curajul stoic se referea mai mult la puterea de răbdare, de a suporta **durerea**, şi loviturile destinului (a soartei) sub o formă calmă, senină, liniştită.

Aşadar stoicismul promovează o morală a încrederii eroice față de vicisitudinile existenței, o acceptare liniştită a suferințelor morale, fizice, ca şi a morții. Tocmai că bărbăția se verifică în lupta cu primejdiile de tot felul ale vieții. Înțeleptul nu se teme de durere, ci o înfruntă. El este oricând gata să se măsoare cu destinul (eimarmene) şi este hotărât să se ridice prin tăria sufletească deasupra lui. Dacă destinul nu poate fi învins, înțeleptul acceptă suferința ca necesitate irezistibilă. În felul acesta suferința apare ca necesară pentru a pune la încercare şi a întări pe andreia. Dar suferința este urmarea insuficienței cunoaşterii noastre. Înțelepciunea este virtutea care învinge **cu plăcere** suferința, doar dacă înțeleptul nu reuşeşte acest lucru, atunci trebuie să se **sinucidă** pentru a scăpa de dureri. **Sinuciderea** este un act eroic, de curaj. Ea este tocmai **andreia**. Desigur, ei nu au perspectiva..eshatologică a vieții. Pentru ei moartea este ca şi cum nu te-ai fi născut, fiindcă totul se reduce la neant. Dar, deşi promovează **destinul** şi **sinuciderea**, lasă loc şi **libertății** pentru a salva pe oameni de patimi. **Libertatea se câştigă prin disprețuirea bunurilor materiale**. Sinuciderea este semnul libertății omului. În voința omului stă binele şi răul — spune Epictet. Sinuciderea este un act de maximă libertate şi curaj. Ea constituie un bine, o bună alegere a înțeleptului. Andreia în fața morții este libertatea care guvernează toate gândurile. Pentru a menține această libertate ni se cere sacrificiul vieții. Dar libertatea este stânjenită de destin (eimarmene). De aceea, identificarea cu destinul este singurul mijloc de a scăpa de destin. Astfel, libertatea stoică este necesitatea înțeleasă şi voită, iar virtutea constă în resemnare („sustine et abstine").

În concluzie, la stoici andreia nu este folosită pentru depăşirea necazurilor şi greutăților vieții, ci pentru **sinucidere**. Valoarea ei constă în conservarea eului personal.

5.3. Curajul ca virtute creştină concretizată în martiriu

Înainte de a vedea înțelesul curajului în morala creştină se cuvine să precizăm că acesteia i s-au adus acuze că datorită cultivării cu precădere a virtuților numite „feminine", precum: blândețea, milostenia, răbdarea, iubirea, smerenia, nu face față realităților dure ale viții cu care este mereu confruntat omul de acum şi de aici. Apoi, faptul că pregăteşte pe oameni pentru viața de dincolo, nu angajează sufletele oamenilor în acțiune, şi le stagnează elanul moral, promovând ceea ce s-ar putea numi „virtuți pasive", care în fond însemnează resemnare,

obediență, sărăcie; într-un cuvânt renunțare la inițiativă și la lupta vieții, Precum și la bucuriile și plăcerile vieții de aici și de acum. În felul acesta morala creștină nu-și justifică necesitatea, și omul modern poate renunța la principiile ei.

Dacă este așa cum se spune, sau mai de grabă nu este așa, vom vedea în continuare, analizând de pe poziție creștină virtutea bărbăției sau a curajului.

Deși andreia a fost catalogată de înțelepții antici printre virtuțile cardinale, morala evanghelică nu a preluat-o de la ei, ci a afirmat-o de pe poziție proprie, determinată de situații și împrejurări specifice.

Încă de la început se cuvine să precizăm că virtutea curajului este corelată de răbdare, prin definirea acesteia ca hypomone. Curajul se evidențiază aici prin faptul că hypomone nu este o luptă resemnată cu vicisitudinile, necazurile și durerea vieții, ci o acțiune activă, sub forma unei energii care acceptă, de pildă, crucea vieții, dar nu pentru a cădea doborât de ea, nici pentru a o târî, ci pentru a o duce cu putere și demnitate până la capăt; nu ca un învins și doborât sub povara ei, ci ca un biruitor. Prin nădejde, care înseamnă o năzuință plină de încredere, răbdarea nu va stagna energia sufletească, ci o angajează prin curaj spre o finalitate plină de biruință. De aceea mesajul Evangheliei este un hotărât îndemn la curaj și la acțiune: „În lume necazuri veți avea, dar îndrăzniți, Eu am biruit lumea" (Ioan 16, 33). De aici rezultă două lucruri: în primul rând îndemnul la acțiune, spre a nu cădea pradă descurajării, care într-adevăr sufocă și paralizează viața morală și o degradează chiar în forme maladive, de stări auxios-depresive. Dar Mântuitorul nostru nu ne lasă în resemnare, derută și înfrângeri, ci ne cheamă la mobilizarea forțelor morale: **θαρσείτε**. E un imperativ, o poruncă și deci o datorie morală. În al doilea rând, această poruncă nu rămâne fără suport. Nu este o îndrăzneală oarbă, lipsită de temei. Este biruința lui Hristos. În El suntem „mai mult decât biruitori" (Romani 8, 37), fiindcă avem certitudinea că El „nu ne va lăsa nici nu ne va părăsi" (Evrei 13, 5) în necazul, suferința sau vicisitudinea vieții", așa că avem curaj să zicem: „Domnul îmi este ajutor și nu mă voi teme. Ce-mi va face mie omul?" (Evrei 13, 6). De aceea, aceste cuvinte sunt pline de încredere și nădejde, care dă sufletului putere, alungând orice teamă și neputință: „Domnul este luminarea mea și mântuitorul meu, de cine mă voi teme" (Psalmul 26, 1); „Așteaptă ajutor de la Domnul și fii tare! Îmbărbătează-se inima ta și nădăjduiește în Domnul" (Psalmul 26, 18), „Fiți tari cei ce nădăjduiți în Domnul și să se îmbărbăteze inimile voastre" (Psalmul 30, 25).

Este adevărat că ne-am cam obișnuit să vedem în fizionomia duhovnicească a Mântuitorului numai iubirea, blândețea, bunătatea, milostivirea, pacea... Și poate mai puțin bărbăția, curajul sau lupta cu vicisitudinile vieții. Ne convine parcă mai mult să-L vedem pe Iisus „plângând de mila oilor", decât biruitor deasupra valurilor spumegânde ale vieții... Referindu-se la virtutea bărbăției sau curajul lui Iisus, vom remarca încă dintru început că El ca om nu a fost întru nimic scutit de confruntarea cu tot felul de acțiuni potrivnice... Dar nu s-a lăsat nici intimidat, nici biruit, ci a acționat energic și hotărât ori de câte ori a fost cazul.

De câtă putere şi de cât curaj a dat El dovadă pentru a învinge toate opoziţiile şi asperităţile care I-au stat în cale?!... Cu câtă putere şi hotărâre a luat biciul şi a răsturnat mesele şi coliviile vânzătorilor de la templu, pentru a restabilii dreptatea lui Dumnezeu în sufletele oamenilor, care este mai presus decât mulţimea formală a jertfelor!... Şi conştient de misiunea Sa mesianică ce se va încheia, i-a dojenit pe toţi reprezentanţi templului, spunându-le cu multă energie: „casa Tatălui Meu este casă de rugăciune, iar voi aţi făcut-o peşteră de tâlhari!"...Să ne gândim apoi cu câtă putere morală a întâmpinat şi a învins toată ura clocotitoare care abătându-se asupra Lui, L-a dus la calvar?!... Nu s-a lăsat niciodată învins şi nici nu s-a descurajat, nici chiar atunci când rugându-se în grădina Ghetsimani, sudorile s-au prefăcut în picuri de sânge. Şi-a găsit totdeauna resursele morale prin încrederea în Părintele ceresc, spre a ne lăsa şi nouă o pildă vie, de-a avea totdeauna încredere în Dumnezeu. Îl vedem apoi pe Domnul reacţionând cu energie, demascând cu multă putere pe cei care comiteau tot felul de nedreptăţi, asuprind pe cei obidiţi şi sărmani, lipsişi de orice ajutor şi apărare, avându-l numai pe Dumnezeu.

Pentru a înţelege însă bărbăţia sau curajul de care Domnul a dat dovadă, se ne imaginăm cu câtă energie şi curaj, cu câtă putere i-a înfruntat şi cât de drastic a atacat pe cei care au denaturat şi au falsificat duhul Legii divine, spunându-le fără nici un fel de menajamente: „vai vouă cărturari şi farisei făţarnici! Că închideţi împărăţia cerurilor înaintea oamenilor; căci voi nu intraţi, şi nici pe cei ce vor să intre nu-i lăsaţi" (Matei 24, 14). Vedem apoi curajul cu care şi-a apărat demnitatea, nelăsându-se intimidat de ameninţările provocatoare şi nici de atitudinile de brutalitate îndreptate împotriva Lui: „...Deşi au luat pietre ca să arunce în El, iar Iisus s-a ferit şi a ieşit din templu, mergând prin mijlocul lor" (Ioan 8, 59). În sfârşit, cu câtă demnitate şi curaj şi-a dus crucea până la capăt, neprimind, de pildă, compătimirile banale ale unor femei care urmându-L, Îl plângeau... (Luca 23, 26); sau pe Golgota, când apăsat de greutatea zdrobitoare a crucii, şi-a regăsit acea inepuizabilă energie morală de a se ruga pentru răstignitorii Săi, de a răspunde cu maximă iubire urii revărsate asupra Sa, şi a face astfel ca puterea iubirii să rămână definitiv biruitoare (Luca 23, 34).

Urmărind pilda vieţii Mântuitorului, virtutea curajului ca rod al nădejdii, este organic şi funcţional redată prin iubire. De fapt, în creştinism unitatea virtuţii este dată de iubirea faţă de Dumnezeu, iar curajul ca virtute creştină va primi acest specific. „În iubire nu este frică, fiindcă iubirea desăvârşeşte alungă frica, pentru că în frică este suferinţă, iar cel ce se teme nu este desăvârşit în iubire" (Ioan 4, 18). În felul acesta, Fericitul Augustin putea defini bărbăţia creştină ca **„iubirea care pe toate le suferă de bunăvoie pentru Dumnezeu"**.[313] Şi când creştinilor le-a fost pusă la încercare iubirea lor faţă de Hristos, ei au dovedit prin martiriu că nimeni şi nimic în lume nu i-a putut despărţii de dragoste lui Hristos (Romani 8, 35–37). Aici, în martiriu şi-au dovedit ei curajul sau bărbăţia ca forţă morală, ca putere de afirmare a puterilor sufleteşti, şi aproape trei secole curajul creştinilor a fost jertfă de iubire pentru Hristos în care

[313] De moribus Ecclesiae, I, XV, 25; P.L. 32, 1322

crezuseră şi în care au nădăjduit până dincolo de furtunile acestei vieți. Martirul creştinilor reprezintă o jertfă răspuns Jertfei de iubire a lui Hristos. De aceea, martirul este curajul de a jertfi totul, chiar pe tine însuți, dragostei lui Hristos. Şi cu cât sângele curgea mai mult, cu atât creştinismul se răspândea cu şi mai mare putere în toată lumea, încât un apologet creştin (Tertulian) va constata că: „**sanquis est semen christianorum**” (Sângele este sămânța creştinilor) (Apologeticul 50, 13). Este interesant că foarte mulți militari de profesie, **cu grade înalte şi-au dovedit curajul mai mult decât pe câmpul de luptă, în arenele martiriului**, şi numele lor a rămas scris în calendarul sfințeniei creştine, iar eroismul lor moral rămâne o pildă vie de urmat peste veacuri pentru mărturisitorii Domnului...

Se cuvine să remarcăm faptul că martiriul adevărat nu reprezintă o forță oarbă de curaj, o îndrăznire, o cutezanță nesăbuită, ci este determinat de credință şi iubire. Mai precis, de marea lor forță de afirmare a sufletului omenesc de a-şi mărturisi crezul ca esență a vieții, motiv pentru care Sfântul Apostol Ioan putea spune: „Aceasta este biruința care a biruit lumea: credința voastră” (I Ioan 5, 4).

Clement Alexandrinul arată cu privire la martiriu că cel ce se jertfeşte pentru Hristos „dă mărturie Domnului de convingerea sa îndumnezeită în învățătura Lui, de care nici frica de moarte nu-l va despărți... Ai putea admira dragostea lui, de care vădit dă lecții, pentru că este unit cu mulțumire cu cei cu care se înrudeşte. Nu numai atât, dar şi convinge de lucrul acesta pe necredincioşi cu cinstitul său sânge. Acesta, din dragoste de Domnul se desparte cu foarte mare bucurie de viața de aici... Se duce, aşadar, ca şi un prieten la Domnul, pentru care de bunăvoie şi-a dat trupul şi sufletul... şi aude de la Mântuitorul nostru, cu viața Căruia s-a asemănat: „iubite frate!”... Astfel noi numim mucenicia „săvârşire”, nu că omul a luat sfârşit vieții, cum înțeleg ceilalți oameni, ci că a arătat un lucru desăvârşit în dragoste” (Stromate IV, 13. 2–4).[314] În acelaşi timp Clement Alexandrinul ne oferă şi exemple negative de curaj ale martirului, ca forme ale cutezanței oarbe, lipsită de luciditatea credinței. „Noi ținem de rău — spune el — pe cei care se aruncă siguri în primejdie de moarte, că sunt unii — nu dintr-ai noştri — care au cu noi comun numai numele de creştin, care, din ură față de Creator, se grăbesc să se dea singuri morții. Ticăloşii, se omoară singuri! Despre aceştia spunem că pleacă din lume fără cununa de mucenic, chiar dacă sunt omorâți de autoritatea publică. Că ei nu păstrează caracterul mucenicului credincios; nu cunosc pe adevăratul Dumnezeu şi se dau pe ei înşişi unei morți zadarnice, ca şi gimnosofiştii indieni, care poară în chip fals numele de gnostici, hulesc trupul, aceştia să afle că şi armonia trupului contribuie la o bună desfăşurare a spiritului” (Stromate, IV, 17. 1 ÷ 18. 1). Desigur recunoaştem uşor concepția ereziei gnostice, care pornind de la concepția că lumea este rea, iar trupul fiind o închisoare a sufletului, socotesc viața însăşi ca o nenorocire, motiv pentru care găseau prin martiriu nu potrivit prilej de a se elibera de viața trupească, asemenea gimnosofiştilor indieni care se aruncau nebuneşte în

314 Stronatele (trad. D. Fecioru), P.S.B. 5, Bucureşti 1982.

flăcări. La fel sunt condamnați şi adepții ereticului Vasilide care socoteau că moartea martirică ar fi ca o pedeapsă, care restabileşte dreptatea lui Dumnezeu, pentru păcatele săvârşite înaintea unirii trupului cu sufletul.

Pe de altă parte, virtutea curajului creştin care mergea până la **martiriu era lucrarea harului Duhului Sfânt, care dădea putere, dragoste înțelepciune celui ce se jertfeşte pentru Hristos**. De aceea spune Apostolul: „**pentru că Domnul nu ne-a dat duhul temerii, ci al puterii şi al dragostei şi al înțelepciunii**" (II Timotei 1, 7). Aşa ne explicăm faptul că primi creştini mergeau nu numai de bunăvoie, ci şi cu bucurie la moarte, fiindcă ei credeau şi simțeau că Hristos îşi asumă Sieşi suferința şi jertfa lor pentru El. Spunem că un astfel de curaj al jertfei lor pentru Hristos este rezultatul lucrării tainice a harului Duhului Sfânt care oferă sufletului puterea şi dragostea deplinei dăruiri lui Dumnezeu. Vom înțelege mai bine aceasta dacă vom urmări martiriul lui Perpetua şi Felicitas: „...Cât despre Felicitas, s-a bucurat şi ea de harul Domnului. Fiindcă se afla în luna a opta de sarcină (că fusese arestată însărcinată), iar ziua spectacolul se apropia, iar ea era în mare frământare, ca nu cumva din cauza sarcinii să fie amânată (de la pătimire). Căci nu se îngăduia (după legile romane) ca femeile însărcinate să fie condamnate la moarte... Dar şi însoțitorii ei de mucenicie erau adânc întristați de a lăsa o aşa de bună tovarăşă şi însoțitoare sinceră pe calea aceleaşi speranțe. De aceea, cu trei zile înainte de mucenicie, uniți cu toți în aceeaşi întristare, au făcut rugăciuni către Domnul. Îndată după rugăciune au cuprins-o durerile (naşterii). Şi pe când suferea plângându-se de greutatea firească a unei naşteri în luna a opta, unul dintre paznicii celor închişi au zis: „dacă acuma suferi atât de mult, ce vei face atunci când vei fi aruncată fiarelor pe care le-ai dispreţuit fiindcă n-ai voit să jertfeşti zeilor?" Şi ea a răspuns: „Acum eu sufăr ceea ce sufăr. Acolo însă altul (Hristos) va fi în mine, care va pătimi pentru mine, pentru că şi eu voi pătimi pentru El". Astfel a născut o fetiță pe care a crescut-o o soră (creştină) ca pe o fiică a ei".[315]

De aici vedem că virtutea curajului creştin are pe lângă caracterul de a fi virtute naturală şi etică, este şi **virtute harică, ca rod al lucrării Duhului Sfânt în sufletul credinciosului şi în viața creştină**. Ca virtute harică curajul creştin nu are un caracter pasiv, ci din contră, **este un elan moral impulsionat de dinamism şi creativitate, fiindcă nu urmăreşte jertfa în sine, nici gloria deşartă, ci puterea credinței, a neînvinsei nădejdi şi a iubirii care învinge orice obstacol, fiindcă sufletul omenesc este atras de iubirea lui Dumnezeu, de comuniunea lui Dumnezeu, prin Hristos în Duhul Sfânt**. **Acesta este un punct culminant al angajamentului moral spre acțiune, accesibil numai acelora pentru care „viața este Hristos**" (Filipeni 1, 21).[316]

Dat fiind caracterul eroic al martirului, ne mai întâlnit până atunci, şi a neputinței rațiunii de a-l explica, a fost inclus printre fenomenele patologice ale ființei umane. Încă

[315] Actele Martirice (P.S.B. 11) trad. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Bucureşti, 1982, p. 121
[316] Diac. Prof. Nicolae Balca, Sensul suferinței în creştinism, în rev. Studii Teologice nr. 3-4,/1957, p. 155–177.

Epictet acuza pe martiri că merg la moarte dintr-un fel de obişnuință, devenită nebunie. În epoca modernă, **Jean Martin Charcot,** întemeietorul țcolii de psihiatrie de la Salpętričre, precursor al psihanalizei ți dascălul lui S. Freud, practicând hipnoza în tratarea isteriei, s-a încercat să demonstreze că ideea sugerată se poate transforma în act. El consideră că năvala creştinilor spre martiriu este o „**epidemie de hipnotism**", iar epoca martirilor o socoteşte ca o „**epocă de halucinați şi nebuni**".[317] El nu a putut înțelege eroismul actului moral în martiriu, care prezintă o depăşire a mediei obişnuite, mai ales sub aspectul intensității. "Atitudinea eroică este rezultatul unei dilatări la maxim al potențialului moral, este o explozie, care sfarmă cadrele prea înguste ale moralei curente, făcând să țâşnească din adâncul sufletului lava unei emoții şi energii creatoare de noi valori". **Henri Bergson** combate ideea că misticii creştini ar fi cazuri patologice, arătând că, dimpotrivă ei prezintă o elevată serenitate psihică: „Gustul acțiunii, facultatea de a se adapta şi readapta, unită cu supleţea, discernământul profetic al posibilului şi imposibilului, un spirit de simplitate, care biruie complicațiile, în sfârşit, un bun simț superior, sunt însuşirile care definesc robustețea intelectuală a misticilor creştini".[318]

Să trecem însă mai departe spre a dezbate şi alte **aspecte specifice curajului ca virtute creştină**.

5.4. Curajul ca martiriul patimilor

Este cunoscut faptul că după încetarea martiriului, jertfă a sângelui, creştinii au îndreptat acțiunea spre dragostea față de Dumnezeu prin luptă împotriva patimilor, având ca finalitate dobândirea sfințeniei vieții dăruite lui Hristos. Este nu atât o înlocuire a arenelor şi a locurilor de tortură de altă dată cu **asketeria**, ci o continuare a aceluiaşi curaj de luptă, îndreptat de data aceasta asupra „răstignirii patimilor şi poftelor" (Galateni 5, 24) pentru a te putea dărui integral lui Hristos. Datorită faptului că creştinismul este **religia iubirii şi a păcii**, nu va promova curajul pe câmpul de luptă, fiindcă ea nu promovează războiul între oameni şi popoare. Dar va promova curajul în cea ce literatura filocalică numeşte „**războiul nevăzut**"; marea războire cu ispitele şi cu răul din lume, pentru triumful binelui şi a împărăției lui Dumnezeu. Curajul devine astfel virtute ca **putere îndreptată față de tine însuți**, de a alunga din suflet tot cea ce te opreşte, orice stavilă care stă în calea dăruirii depline lui Hristos. Este o jertfă îndreptată spre interiorul vieții, pentru a alunga şi învinge pe toți duşmanii care se opun sfințeniei şi desăvârşirii vieții în Hristos. Şi aceasta pentru că s-au văzut în istorie mulți oameni care au biruit pe câmpul de luptă şi au supus popoare, impunându-se şi fiind recunoscuți ca

[317] Prof. Dr. Constantin Pavel, Eroismul în lumina moralei creştine, în rev. Studii Teologice număr. 3-4/1992, p. 65-104.

[318] Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932, p. 244.

triumfători şi plini de glorie, dar nu au putut învinge fiara din ei înşişi. Au învins pe cei din afară, dar au rămas robii propriilor instincte şi patimi, care pe mulți din cei ce au învins şi s-au glorificat pe câmpul de luptă, au devenit până la urmă victimele propriilor biruințe... (A se vedea spre exemplu Antoniu şi Cleopatra). Sfântul Ioan Gură de Aur arată că: „nu-i numai moartea singură care îl face pe martir, cât şi intenția. Nu, coroana de martir nu-i împletită numai cu mâinile morții, ci şi de dispozițiile sufletului. Această definiție a martirului nu-i de la mine, ci Pavel o dă când zice: „**Eu mor în fiecare zi**" (I Corinteni 15, 31). Martirul nu reprezintă deci o **dispoziție verbală de a muri,** căci există sacrificiu fără vărsarea sângelui".[319] „E suficient, de pildă, — spune marele antiohian — pentru aceasta să acționăm voluntar suferința în scopul împlinirii unei fapte plăcute lui Dumnezeu". Sfântul Apostol Pavel merge şi mai adânc, vorbind „de o luptă până la sânge împotriva păcatului" (Evrei 12, 4), şi îşi îndeamnă pe cel mai devotat discipol la curajul „de a îndura cele rele, **ca un bun ostaş a lui Hristos**"(καλός στρατώτης Χριστού) (II Timotei 2, 3). Mergând mai departe, Apostolul face o similitudine între ostaşul pe câmpul de luptă, înarmat cu tot echipamentul necesar, şi între ostaşul lui Hristos, înarmat cu „**toată armătura lui Dumnezeu**"; pentru a putea lucra cu acelaşi curaj şi cu aceiaşi forță morală „împotriva uneltirilor diavolului... împotriva stăpânitorului întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății... (Efeseni 6, 11–17).

Prin urmare, curajul ca virtute duhovnicească reprezintă în primul rând puterea de a învinge şi înlătura orgoliul din propria ființă printr-un act de smerenie şi pocăință înaintea lui Dumnezeu. De aici începe viața duhovnicească. Pentru acest motiv curajul ca virtute creştină porneşte din credință şi se desăvârşeşte în dragoste, prin lucrarea cu harul Duhului Sfânt. În acest caz, curajul învinge inerția în relațiile cu semenii printr-un act de dragoste şi smerenie atunci când acestea sunt tulburate de diversele neînțelegeri. Curajul reprezintă puterea de recunoaştere a propriei greşeli, şi a premerge cu împăcarea şi iertarea.[320]

Pe de altă parte, virtutea care se formează prin asceză, se temeluieşte pe **εγκράτεια**. Iar aceasta este **πόνος** (nevoință) şi **αγων** (luptă). Este o luptă cu tine însuți de a urca mereu pe calea virtuții, care îți deschide un orizont infinit. Iar urcarea pe piscurile desăvârşirii la care ne cheamă Dumnezeu (Matei 5, 48) nu este uşoară: este cu urcuşuri şi cu căderi. Cum nu este uşor să urci, tot aşa nu este uşor să-ți revii din căderi. Este o acțiune morală asemenea alpiniştilor. Cere mereu antrenament, energie mereu sporită de-a privi spre ideal, şi curaj eroic de a-ți mobiliza necontenit voința şi niciodată să nu descurajezi în fața căderilor, a ispitelor şi a neputinței. Mereu cu curajul lui Hristos pe urmele Lui, ştiind că dincolo de Golgota este învierea...

Tema luptei alegorice dinte virtuțile creştine şi vicile păgâne personificate, a fost preluată de **Prudentius** în lucrarea „Psychomachia", care sfârşeşte cu triumful credinței. Tema va fi preluată apoi şi în literatură şi arta Evului Mediu occidental.

319 Migne, P. G. 52, 519
320 Toma de Kempis, o.c.p. 63–64

Sfântul **Apostol Pavel** se referă şi la **curajul misionar,** la lupta îndârjită în care nu trebuie să cedezi şi nici să renunţi când este vorba de trimiterea lui Dumnezeu în lume, spre a-i transmite viaţa prin împărăţia Duhului şi a luminii lui Hristos. El face astfel referire la activitatea sa desfăşurată în Efes, unde oamenii au fost porniţi contra lui şi i-au făcut opoziţie ca nişte fiare sălbatice (I Corinteni 15, 32). Tot în acest scop porunceşte ucenicilor săi aşezaţi episcopi să dovedească mult curaj în a păstra unitatea credinţei şi ordinea morală în Biserică: „...Aceasta grăieşte-le şi îndeamnă şi **mustră cu toată tăria**" (Tit 2, 15). „...Propovăduieşte cuvântul, stăruie cu timp şi fără timp, **mustră, ceartă, îndeamnă cu toată îndelunga răbdare**..." (II Timotei 4, 2).

Sfinţii Părinţi au acordat o atenţie deosebită curajului creştin, arătând prin **Sfântul Ambrozie** că bărbăţia este podoaba tuturor virtuţilor, ea oferă putere sufletului să opună rezistenţă la diverse lucrări dăunătoare, este de neînvins în primejdii, mai de neclintit contra plăcerilor.[321] În acelaşi timp bărbăţia acţionează în corelaţie cu alte virtuţi, sau converteşte diferite păcate. Sfântul **Petru Damaschin** arată că însuşirea bărbăţiei nu stă în a birui şi a asupri pe aproapele, căci aceasta este orgoliu şi se află deasupra bărbăţiei. Dar nici a fugi de frica ispitelor, de lucrările şi virtuţile cele după voia lui Dumnezeu. Bărbăţia înseamnă a stărui cu răbdare în tot lucrul bun şi a birui patimile sufletului şi ale trupului".[322] Sfântul Ioan Hrisoston arată că dacă un creştin se teme înainte de primejdie, nu va realiza niciodată un lucru bun şi durabil, ci cu uşurinţă va fi învins".[323]

Aducând apoi **stăpânirea de sine**, curajul nu te lasă să fii biruit de rău, ci să biruieşti răul cu binele (Romani 12, 21). Ca stăpânire de sine curajul îţi aduce demnitatea şi puterea de a lupta pentru menţinerea şi afirmarea ei. Altfel spus îţi dă puterea de a-ţi păstra verticalitatea morală, în faţa ispitelor, a necazurilor şi a suferinţelor, care de multe ori ne apasă. Virtutea curajului nu te lasă să fii copleşit şi doborât de ele, căzând în complexe de inferioritate care sufocă elanul vital.

În **concluzie** putem spune că mai întâi curajul este **virtute naturală**, cu caracter civic şi militar. Apoi este **virtute morală**, transformând elementele iraţionale (θυμός) în **andreia** – ca meditate între laşitate şi cutezanţa oarbă. Ea exprimă în acelaşi timp **frumosul moral**. Curajul este apoi **virtute harică**, ce reprezintă lucrarea harului Sfântului Duh care întăreşte puterile noastre spre a sluji lui Dumnezeu până la jertfa propriei vieţi. Sfinţii Apostoli după pogorârea Sfântului, martirii şi asceţii au dovedit că „**Domnul nu ne-a dat duhul temerii, ci al puterii, al dragostei şi al lucidităţii**" (II Timotei 1, 7). Iar toţi aceştia fructificându-l au ridicat curajul la cotele cele mai înalte.

321 De officiis ministrorum, Migne, P.L. 16, 86.
322 Cuvântul 19, Filocalia vol. V, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Bucureşti 1980, p. 246.
323 Migne, P.G. 49, 75,

5.5. Cultivarea curajului ca virtute creştină

Dat fiind faptul că virtutea curajului creştin este derivată din nădejde ca virtute teologică, şi împletit armonic cu răbdarea, se impune ca el să fie cultivat într-o unitate organică şi funcţională cu aceste virtuţi. Nădejdea este fermentul care îl determină şi îl dinamizează spre un orizont deschis, nu numai ca năzuinţă, ci şi ca încredere în biruinţa finală prin Hristos în Duhul Sfânt. Astfel curajul creştin va fi cultivat prin mărturisirea lui Hristos în faţa lumii care nu-l primeşte, şi nu ne acceptă nici pe noi ca mărturisitori ai Lui. Totodată nădejdea ne dă puterea şi curajul de a-l mărturisi pe Hristos chiar cu preţul jertfei propriei vieţi, ca nimeni şi nimic să nu te poată despărţi de dragostea lui Hristos.

Pe de altă parte, în unitatea funcţională cu **hypomone**, curajul reprezintă o conjugare a energiei sufleteşti spre a-ţi câştiga stăpânirea de sine, învingând mânia şi răzbunarea din suflet, prin convertirea mâniei în curaj, iar a răzbunării în blândeţe. Prin **makrothymia** ca roadă a Duhului Sfânt, curajul devine o energie morală, în măsură să educe voinţa spre formarea caracterelor tenace şi ferme, ce nu te lasă niciodată să descurajezi, ci cu liniştea sufletească şi stăpânire de sine să-ţi poţi transforma insuccesele în biruinţă, după cum atât de sugestiv redă acest fapt versurile lui **Rudyard Kipling**, din cunoscuta poezie „**If**”:

„Dacă poţi să-ţi păstrezi firea când ceilalţi şi-au pierdut-o
Dacă mai poţi avea încredere în tine când ceilalţi nu mai au
...Dacă poţi să aştepţi şi să nu te obosească aşteptarea,
Sau fiind minţit, să nu cazi tu în minciună,
Sau fiind urât să nu dai drumul urii,
Dacă poţi visa, dar să nu-ţi faci visul un stăpân,
Dacă poţi gândi, dar să nu-ţi faci din gândurile tale scop,
Dacă poţi întâlni triumful şi dezastrul
Şi să-i tratezi la fel,
Dacă poţi să asculţi adevărurile tale
Denaturate de proşti pentru a face din ele o capcană,
Sau să vezi cum lucrurile cărora tu le-ai închinat viaţa se prăbuşesc
Şi s-o iei de la început cu uneltele tocite,
Dacă poţi face o grămadă din toate succesele tale
Şi să mizezi pe ea la roata norocului
Şi după aceea, pierzând, s-o iei de la capătul capătului
Nespunând nimănui nici un cuvânt,
Dacă îţi poţi forţa inima, muşchii şi nervii
Să-ţi servească drumul mult timp după ce ei au fost deja epuizaţi

Şi să continui aşa, când nu mai este nimic altceva în tine
Decât voința care le poruncește: continuă!
Dacă poți să vorbești cu mulțimea și să-ți păstrezi virtutea,
Sau vorbind cu regii să nu-ți pierzi gestul firesc,
Dacă nici dușmanii, nici prietenii credincioși nu te pot răni,
Dacă toți oamenii contează pentru tine, dar nici unul prea mult,
Dacă poți umple minutul neiertător
Cu distanța a 60 de secunde alergate,
Al tău este Pământul, cu tot ce este în el,
Dar mai mult: vei fi OM, fiule!"

6. CUMPĂTAREA, CA VIAȚĂ ÎN HRISTOS PRIN DUHUL SFÂNT

6.1. Noțiunea și sensul în etica filosofică elină

Cuvântul românesc „a cumpăni", de unde și numele virtuții, derivă de la latinescul **compito** sau **computo**, în sens de a socoate, a calcula, a chibzui cu măsură, accentuând astfel elementul rațional. De fapt, verbul „**penser**" din limba franceză, care înseamnă „a gândi", derivă de la supinul **pendo** care înseamnă a cântări, a cumpăni. Cumpătarea oferă în acest caz imaginea unei cumpene ce ține în echilibru două talere.

Ideea de cumpătare este cel mai cuprinzător și variat exprimată în etica filosofică elină prin **σωφροσύνη.**

Termenul este alcătuit din radicalul **φρήν** = simț, minte, cuget, de unde: diafragmă, și adjectivul **σαός**, care prin contragere devine **σως**, determinând ideea de sănătate. Sophrosyne înseamnă astfel în sensul cel mai general: **sănătatea minții**. Etimologia este formulată de Platon: **ως σώζουσαν τήν φρόνησιν** (ca să vindece rațiunea – mintea), formulă împrumutată din repertoriul pareneticii medicale populare. Termenul redă în același timp și ideea de **măsură**, în sensul de limită care determină ordinea, echilibrul și armonia. Măsura trebuie văzută în contextul **proporțiilor**, care definesc sănătatea ca amestec judicios proporționat de calități contrare, iar boala un exces și o insuficiență. Fronesis reprezintă regimul inteligenței, în sensul în care hipocraticii înțelegeau **δίαιτα**, ca determinare intelectuală și totodată calificare morală.[324] În acest caz **δίαιτα** devine **νόμος σωφροσύνης** = legea cumpătării, ca deliberare intelectuală și apreciere valorică în determinarea sănătății.

[324] P. Aubenque, La prudence chez Aristote, Paris, 1963, p. 161.

Democrit recunoaşte lui **phronesis** o triplă funcție: a delibera corect, a vorbi bine, a acționa oportun. **Platon** spunea că pentru a delibera bine asupra acțiunii, trebuie mai întâi să contempli Ideea de Bine, adică ceea ce este etern şi imuabil. **Aristotel** spunea că e suficient să cunoşti scopul acțiunii morale însăşi, adică **binele uman**. Binele transcendent se contemplă prin **σοφία**, iar binele iminent prin **φρόνησις**. Platon identifică pe sophia cu phronesis. **Xenocrates** face pentru prima dată distincția dintre **sophia**, considerată înțelepciunea supremă, speculativă, teoretică, şi **phronesis** – înțelepciunea practică ce poate fi implicată în sophia.[325] De aici vedem că sophrosyne face trecerea de la sănătatea trupului la cea de echilibru sufletesc, şi apoi primeşte echivalentul unei virtuți morale.[326] Se stabileşte astfel o interdependență între sănătatea trupului şi cea a sufletului, după cum reiese acest fapt şi din spusele lui **Zalmoxis**, regele – zeu din dialogul **Charmides**, scris de **Platon**: „După cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii, fără a vindeca mai întâi capul, ori capul fără să ținem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoşit fără suflet".[327] De aici şi deviza că „**ceea ce este medicina pentru trup, este filosofia pentru suflet**".

Pentru **Pitagora** elementul mental este nemuritor, iar toate celelalte sunt muritoare… Virtutea este **harmonia** la fel ca sănătatea, la fel ca binele, sub orice formă s-ar găsi, la fel ca divinitatea (D.L. VIII, 30-31). Virtutea fiind harmonia, reprezintă biruința raționalului asupra iraționalului. Numai aşa **proporția** existentă în suflet dobândeşte buna vedere a lucrurilor şi a proporțiilor care caracterizează întreaga realitate înconjurătoare. Ieşind de sub agresiunea voințelor oarbe ale trupului, sufletul iese din ciclul reîncarnărilor, conviețuind conform rațiunii care armonizează întreaga realitate. **Sensibilitatea sufletului se obține prin punerea lui în rezonanță cu armonia sunetelor muzicale, care prin proporția lor (înălțime, tărie, gravitate) reflectă cel mai bine kosmosul cu harmonia**.[328] Dar atât proporțiile matematice, care determină harmonia, cât şi **muzica**, ce se structurează prin proporție şi armonie, poartă în sine **măsura**. De aceea, harmonia constituie rădăcina din care va lua ființă sophrosyne, ca virtute ce stabileşte ordinea, echilibrul, rânduiala, adică sănătatea sufletului.[329] Dând sufletului harmonia, muzica rămâne mijlocul care duce la **katharsis**, adică la purificarea sufletului, prin izgonirea oricăror tensiuni dăunătoare; şi astfel „**muzica stă la baza virtuții de căpetenie, sophrosyne**". De aici vedem că muzica privită ca şi concept, va trece de la înțelesul material, la cel spiritual, de la „**ars**" la „**scientia**", adică de la reprezentarea artei ca senzație auditiv estetică, la ştiința care va dezvolta prin filozofie intelectul şi gândirea, devenind harmonia şi eurythmia ei. În felul acesta, sophrosyne este reprezentarea lui **μουσική,** nu ca **τέχνη**, ci ca **επιστήμη**, care prin matematică (ca mod de exprimare superioară şi exactă a filosofiei)

325 Idem, p. 159-169.
326 A. Lesky, History of greek literature, London, 1966, p. 515.
327 Yvon Bres, La Psichologie de Platon, Paris, 1968, p. 291-292; Rembert Claude, Étude analitique des allusions medicales de l'ouvre de Platon, Paris, 1962, p. 50..
328 Francis E. Peters, Termenii filosofiei greceşti, trad. Drăgan Stoianovici, Bucureşti, 1993, p. 253.
329 Idem, p. 144.

corespunde muzicii (ca scientia), deoarece **numărul poartă în sine eurythmia, harmonia, proporția și simetria, ca și calități raționale și intelectuale**. Acum ne explicăm ușor motivul pentru care termenul „**muzică**" este derivat de la „**Muze**", care erau protectoarele oricărei activități intelectuale, raționale, **muzica fiind prima condiție a civilizației**, iar omul cult era considerat un „**musikos aner**".[330] De aici Platon formula concluzia că f**ilosofia este muzica gândirii**. Iar sophrosyne este în același timp filosofia și virtutea de căpetenie.

Definind „sănătatea minții sau a cugetului" (Cratylos 411 e), sofrosyne indică cel mai bine ideea de măsură, de cumințenie, de armonie, de cosmos (rânduială, ordine). „Mi se pare — spune **Platon** — că sophrosyne îl face pe om moderat și cuminte" (Charmides 160 e). Ea seamănă cu o potrivire de sunete, care alcătuiesc **harmonia**… Este un fel de **lume a rânduielii**. Este **cosmosul** pe care îl conține atât universul, cât și cetatea, cât sufletul omenesc, reprezentând o stăpânire asupra plăcerilor și poftelor (Republica 430 a). Sophrosyne este supunerea armonioasă a celor două părți inferioare ale sufletului (pofta și irascibilul) față de partea rațională diriguitoare (Phaidros 237 e – 238 a), de unde rezultă harmonia. „Trebuie să luăm aminte — spune Platon — că în fiecare din noi există două principii care ne mână și ne stăpânesc și pe care le urmăm ori încotro ne-ar duce; unul dintre ele e sădit în noi din naștere, și anume dorința de plăceri; celălalt e o încredințare dobândită, și anume gândul că trebuie să tindem spre tot ce e mai bun. Aceste două principii care sălășluiesc în noi, acum trăiesc în armonie, acum se iau la harță; și când biruie unul, când celălalt. Iar când o judecată bine chibzuită e cea care ne mână către bine și biruie, numim această biruință: **cumpătare**. Dimpotrivă, când o dorință ne trage în chip nechibzuit către plăceri și ne ține în stăpânirea ei, această înstăpânire asupra ființelor noastre primește numele de **desfrânare**. Dar desfrânarea cunoaște mai multe nume, ea are părți și chipuri diferite… Dacă pofta de mâncare biruie celelalte dorințe precum și judecate care îți spune ce este bine, apare lăcomia, iar cel care este stăpânit de ea își va trage numele de aici. Și iarăși, dacă stăpână ajunge beția mânându-l pe drumul ei pe cel care i-a căzut pradă, atunci e limpede ce nume i se va putea da acestui om. Cât despre celelalte nume asemenea acesteia și care vorbesc despre dorințe asemănătoare, e clar în ce fel se potrivește să fie folosite; pornind de fiecare dată de la dorința care ne subjugă" (Phaidros 237 d, e – 238 a, b).

După cum vedem, partea **rațională** a sufletului (το λογικόν μέρος της ψυχης) este determinată de **νους**; partea **irațională** a sufletului (το άλογον μέρος της ψυχης) este determinată de **θυμός**, ca sediu al patimilor și de **επιθυμία**, reprezentantă a poftelor.

Acestor trei părți ale sufletului le corespunde trei **virtuți cardinale**. Cea dintâi: **φρόνησις** – cumințenia, corespunde părții raționale a sufletului. Ea determină execuția corectă a acțiunilor. Lui **θυμός**, care reprezintă sediul pasiunilor generoase (dar iraționale) îi corespunde

330 Robert Flaceliére, Educația, în Enciclopedia civilizației grecești, trad. Ioana și Sorin Stati, București, 1970, p. 197.

ανδρεία – virtutea curajului. Ea oferă omului puterea de a-şi ține firea (a nu-şi pierde firea) în pericole şi necazuri. Stăpânirea asupra poftelor trupeşti numite **επιθυμία** o face **σωφροσύνη**, adică virtutea cumpătării. Ea nu ne lasă să fim robiți de plăcerile corporale. Cele trei virtuți corespondente celor trei părți ale sufletului sunt armonizate de a patra virtute: **δικαιοσύνη** – care determină ordinea atât în viața omului, cât şi în viața cetății.

Pentru a înțelege mai bine raportul dintre partea rațională şi cea irațională a sufletului, Platon îl plasticizează prin imaginea **atelajului tras de doi cai**. „Trei părți — spune **Platon** — intră în alcătuirea fiecărui suflet: două din ele au chip de cal, iar cea de-a treia întruchipează pe vizitiu (ηνίκος). Să păstrăm pe mai departe imaginea aceasta. Iar după cai, spunea că unul este bun (αγαθος ίππος); nu şi despre celălalt. Dar nu am arătat – şi se cuvine acum s-o spunem – care anume e virtutea celui bun şi care e viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de un soi mai bun are statura dreaptă, trupul bine legat, grumazul falnic, botul arcuit, ochi negri, iar culoarea lui e albă; e dornic de onoruri, dar totdeauna cumpătat şi ruşinos; iubeşte părerea cea adevărată. Când îl mâni, biciul nu-şi are rostul, pentru că ascultă numai de îndemn şi vorbă. Celălalt cal, dimpotrivă e şui şi greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul țeapăn, cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot e negru, ochii alburii şi injectați cu sânge; e nesățios şi îngâmfat; urechile le are împăroşate şi abia de mai aude; şi doar cu lovituri de bici şi îmbolditturi ce îl mai poți mâna. Când, aşadar, vizitiul zăreşte chipul îndrăgit, priveliştea aceasta îi umple sufletul de foc, şi el se simte străbătut de împunsăturile dorului ce-l înfioară” (Phaidros 253 d-e).

Aristotel evidențiază trăsătura esențială a cumpătării ca **μεσότης**, pe măsură să stabilească virtutea morală ca meditate, adică mijlocul între două extreme dăunătoare vieții: excesul – **υπερβολή** şi insuficiență – **ελλειψις**. „Numesc **μεσότης** — spune Aristotel — ceea ce se află la distanță egală la fiecare dintre cele două extreme, fiind unul şi acelaşi pentru oricine; iar **mijloc** în raport cu noi numesc ceea ce nu comportă nici exces, nici insuficiență şi aceasta nu este nici unic, nici acelaşi pentru toți… Astfel, orice cunoscător evită atât excesul, cât şi insuficiența, căutând şi alegând **măsura justă**, dar această măsură justă nu în raport cu lucrul în sine, ci în raport cu noi (EN II, 1106 a 30-35-1106 b 5). Pentru a înțelege mai bine aceasta, sa urmărim câteva exemple: de pildă „curajul este linia de mijloc între laşitate şi îndrăzneală oarbă… Privitor la oferirea şi primirea de bunuri materiale, linia de mijloc este generozitatea, exces şi insuficiență sunt risipa şi avariția… În ce priveşte agreabilul, omul moderat este vesel, iar starea de spirit este buna dispoziție, excesul îl vom numii bufonerie şi pe cel ce-l comite bufon, iar pe cel căruia îi lipseşte veselia, îl vom numi necioplit, şi caracteristica sa, grosolănie… Indignarea, la rândul ei, este linia de mijloc între invidie şi răutate” (E.N. II, 1107 b-1108 a, 25-1108 b).

Iată în continuare, definiția **mesotes-ului**: „Virtutea este aşadar deprinderea (capacitatea) de alegere determinată de voință, constând în măsura justă pentru fiecare din noi orânduită (impusă) de rațiune, după cum este determinată de cel priceput (inteligent, cu înțelepciune practică)” (EN II, 1107 a).

De aici vedem că:

1. Virtutea este o **alegere deliberată**, o preferință, o decizie, adică „o dorință penetrată de rațiune”, sau „o rațiune animată de dorință”, sau „alegerea celor mai bune mijloace pentru a ajunge la scopul propus”.[331]

2. Virtutea constă într-o **măsură bine orânduită**. De pildă, spune Aristotel, exercițiile fizice excesive, ca şi cele insuficiente distrug vigoarea, la fel cum abuzul sau insuficiența de băutură şi hrană periclitează sănătatea, pe când **bine proporționate**, creează, dezvoltă şi conservă… Cel ce profită de orice plăcere, neabținându-se de la nici una, devine neînfrânat, iar cel ce le evită pe toate ca un sălbatic, devine insensibil. Aşadar, cumpătarea este compromisă atât de exces, cât şi de insuficiență, pe când mesotes-ul o salvează (EN II, 2, 1104 a).

3. Virtutea este orânduită, impusă (poruncită) de rațiune, potrivită pentru fiecare în parte.

Aristotel consideră logos-ul (rațiunea) ca ceva esențial omului, ceea ce îl deosebeşte de animale. Logosul e partea îndrumătoare a sufletului omenesc, care conduce părțile iraționale, cărora le dă măsură şi armonie.

4. Mesotes-ul este determinat de cel ce dispune de înțelepciunea practică (phronesis), adică de judecată, de pricepere, de chibzuință, fiindcă cel neînțelept nu ştie să-şi rânduiască (cumpănească) bine lucrurile şi cade în una din cele două extreme.

La toate acestea trebuie să precizăm că la Aristotel se disting două aspecte ale virtuții. Primul, ca mijloc (μεσότης) între două extreme. Al doilea, ca înălțime nelimitată spre bine, fără abatere la stânga sau la dreapta. Într-o reprezentare grafică, mesotes-ul nu se află la mijlocul unei linii dintre două extreme, ci pe culmea care le uneşte, fiindcă „în raport cu binele suprem şi cu perfecțiunea reprezintă punctul cel mai înalt” (EN II, 1107, a 5).[332]

Mesotes-ul ca determinare a virtuții este des întâlnit în etica filosofică greacă. **Epicur** foloseşte pe **συμμέτρησις** pentru a reda ideea de măsură, dreaptă judecată în aprecierea justă a valorii plăcerilor: „Nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi — spune el — ci adesea renunțăm la multe plăceri, când din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Şi de multe ori considerăm multe suferințe preferabile plăcerilor, dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare… De aceea, nu orice plăcere este de ales… precum nu orice suferință trebuie totdeauna evitată” (D.L. X, 129).

Acordând o importanță deosebită măsurii în cultivarea cumpătării, **Democrit din Abdera** ne-a lăsat o mulțime de aforisme, dintre care reținem câteva: „Cine este măsurat la mâncare şi băutură, n-are niciodată o noapte lungă” (Fragm. 209); „Atunci când cineva depă-şeşte măsura, ceea ce este mai plăcut devine ceea ce este mai neplăcut” (Fragm. 233); „Oamenii imploră divinitatea pentru sănătate şi nu ştiu că ei înşişi posedă puterea asupra acesteia. Prin

[331] P. Aubenque, La prudence chez Aristote, Paris, 1963, p. 122.
[332] N. Hartmann, Ethik, Berlin, 1926, p. 401.

lipsa de cumpătare ei o subminează, iar poftele lor devin trădătorii sănătății lor" (Fragm. 234); „Arta medicului vindecă bolile trupului. Înțelepciunea eliberează însă sufletul de pasiuni" (Fragm. 224); „Cine își face din stomac izvorul plăcerilor sale și depășește măsura în mâncare, băutură și plăcerile dragostei, pentru asemenea oameni bucuria este de scurtă durată; numai atât cât ei mănâncă și beau" (Fragm. 235); „Nu alege orice plăcere, ci numai cea produsă de bine și frumos" (Fragm. 207).

Un alt înțelept, **Cleobul**, se pronunță sintetic: „**măsura e lucrul cel mai bun**" (D.L. I, 93), iar Solon spune că „**măsura este perfecțiunea tuturor lucrurilor**".

6.2. Noțiunea și înțelesul cumpătării în etica filosofică latină

Cel ce a creat vocabularul filosofic pentru Roma antică a fost Cicero. El redă pe sophrosyne în primul rând cu „**temperantia**", derivată de la „**temperies**" (proporție, echilibru), deși își dă seama că sintagma elină este mult mai cuprinzătoare. Pentru aceasta, la temperantia mai adaugă pe **moderatio**, **modestia**, derivată de la **modus** (măsură justă) și **frugalitas**. Acest ultim termen se referă la **înfrânare** ca **abstinentia** și **continentia**, spre a supune mișcările sufletului pofticios, pentru a păstra „**moderata constantia**" (neclintita moderație) în opoziție cu libidoul, luxuria și avariția.

Pentru a reda ideea de raționalitate, ca și cumpănire a faptelor noastre, Cicero folosește noțiunea de „ratio recta", traducând pe „logos orthos". Noțiunea de „logos orthos" este de origine platonică și devine curentă în timpul lui Aristotel, fiind folosit de stoici. Logos ortos nu este logosul pur grecesc, întâlnit la Heraclit și preluat de stoici, ci numai expresia Rațiunii universale care devine forță conducătoare și susținătoare a lumii, a omului, precum și a tuturor principiilor și a valorilor morale, ca proiectare a frumuseții transcendentale în universul uman. Dacă rațiunea umană este oscilatorie, nesigură și fragilă, **ratio recta** (logos orthos) spune Cicero, după stoici, se prezintă ca o lege sau ca o poruncă cu caracter veșnic și neschimbabil. Ea a fost dată de Dumnezeu în sufletul fiecăruia și cine nu o ia în seamă fuge de sine însuși; și disprețuind firea omenească nu va rămâne nepedepsit (De Republica III, 22–23).[333] Cicero spunea în acest sens că așa „cum nimic nu este mai de preț decât rațiunea, și cum aceasta se află atât în om cât și în divinitate, cea dintâi comuniune dintre om și divinitate se stabilește prin rațiune. Dar celor cărora le este comună rațiunea, de asemenea le este comună **dreapta rațiune** („**recta ratio**"). Întrucât aceasta este legea, se cuvine ca noi oamenii să ne socotim

[333] A se vedea mai în amănunt: Pr. Prof. Ioan G. Coman, Teoria Logosului în Apologiile Sfântului Justin martirul și filosoful, București, 1995, p. 18; Idem, Probleme de filozofie și literatură patristică, București, 1995, p. 209.

împreună cu zeii şi prin lege” (De legibus, I, 7). Cicero include cumpătarea sub variatele ei forme şi înțelesuri în noțiunea de „**honestum**”, arătând că aceasta conține: **ordo**, **modus**, **modestia**, **temperantia**. Sfântul Ambrozie inspirându-se din Cicero arată că **temperantia** păstrează pe **modus** şi **ordo** în tot ceea ce facem şi vorbim.[334]

6.3. Sophrosyne în religia şi societatea greacă

În religia greacă sophrosyne este corelată cu ideea de katharsis şi katharmos, adică cu riturile şi jertfele de purificare însoțite de dans şi muzică, care aduc linişte sufletului omenesc, după o perioadă de nelinişte şi tulburare. Oreste, după uciderea mamei, se afla într-un adevărat delir. Dar, după un sacrificiu purificator, îşi recapătă liniştea, adică pe sophrosyne. Tot în cadrul sectelor care practicau purificările, sophrosyne ia forma ascetică pentru îndepărtarea răului şi a întinării.[335]

În religia grecilor era şi zeița **Nemesis**. Ea apăra principiul destinului de la Delfi, pedepsind pe omul orgolios şi necumpătat… Faptul rămâne însă negativ, întrucât „măsură” înseamnă o limită a destinului ce nu poate fi depăşită, iar porunca zeiței: „**Nimic prea mult!**” însemna propriu zis stagnarea posibilităților de afirmare a omului, ținerea lui într-o umilire pasivă şi oarbă, retezându-i-se orice posibilitate de înălțare a personalității sale. Nemesis proclamă măsura împotriva orgoliului, întrucât „omul este împins prin instinctele sale să nu țină nici o socoteală de la limitele care-i sunt puse prin natura sa”.[336]

Sfera sophrosynei se extinde şi pe plan social-politic, impunând ideea de **moderație**, control şi echilibru; cetățeanul trebuind să-şi domine pasiunile, emoțiile şi instinctele sale. Astfel, reformele constituționale ale lui **Solon**, îndreptate împotriva aroganței bogaților şi a ridicării din sclavie a poporului de rând, pentru restabilirea ordinii şi liniştii în cetate, se orientează spre **dike** (dreptatea) şi sophrosyne, impunând deviza: **μηδέν αγαν** (nimic prea mult, peste măsură).[337]

6.4. Corelații şi contradicții

Aspectul moral al sophrosynei poate fi determinat şi de legătura şi contradicția ei cu anumiți termeni care afirmă sau neagă valorile morale.

---

334 De offic. min. I, 24, 115, P.L. 16, 62.
335 J. P. Vernant, Les origines de la pensée greque, Paris, 1962, p. 80-85.
336 Jean Coman, L'idée de la Némésis chez Eschyle, Paris, 1931, p. 40.
337 J. P. Vernant, o.c.p. 82-84.

La **Homer** ideea de sănătate a minții este corelată de **αιδως** (Iliada XXI, 462; Odiseea IV, 15, 8; XXIII, 30) în sens de **bun simț**. Acest sentiment porneşte din noțiunea de respect, ca oarecare reținere a omului tânăr față de cel vârstnic, şi se manifestă sub formă de **sfială, de pudoare**. De aici se deschid şi se dezvoltă aspirațiile sufletului omenesc **față de cultură şi civilizație**.

Un alt termen corelat cu ideea de cumpătare este **εγκράτεια**, în sensul stăpânirii de sine a controlului poftelor prin înfrânare. Astfel enkrateia va deveni virtutea de temelie în afirmarea ascezei creştine.

Cel ce posedă pe sophrosyne ca sănătate a sufletului va fi **κόσμιος** în sensul de **liniştit, echilibrat, ordonat, măsurat**. Pentru a ne lămuri mai în concret asupra acestui fapt să urmărim descrierea fizionomiei morale a lui **Jane Eyre** de **Charlotte Brontë**, din romanul cu acelaşi nume. Faptul că Jane Eyre era „foarte cuminte… foarte prevăzătoare şi foarte simțitoare", face ca Rochester, naufragiat al vieții, să-şi găsească în ea limanul propriei identități: „Aş vrea să fiu singur cu dumneata într-o insulă liniştită, departe de orice tulburări, primejdii şi amintiri groaznice". Şi aceasta fiindcă aşa cum îi descrie „ghicitoarea" fizionomia morală a Janei Eyre, scoate în evidență echilibrul sufletesc, ordinea interioară, stăpânirea de sine, castitatea şi demnitatea ființei sale spirituale. Fruntea aceea pare să spună: „Dacă demnitatea şi împrejurările mi-o cer, pot trăi şi singură. N-am nevoie să-mi vând sufletul ca să-mi cumpăr fericirea. Am în făptura mea lăuntrică o comoară ce a venit pe lume odată cu mine şi ea va şti să mă țină în viață chiar dacă toate celelalte bucurii mi-ar fi tăgăduite sau mi s-ar oferi la un preț pe care nu l-aş putea plăti". Şi spune fruntea sa: „rațiunea e statornică şi ea ține frânele; nu va îngădui ca sentimentele să se dezlănțuie şi s-o zvârle în străfunduri de prăpăstii întunecate. În zadar vor striga patimile cu furie… În zadar dorințele vor născoci o mulțime de deşertăciuni, căci judecata va avea totdeauna ultimul cuvânt şi ea va da votul decisiv în orice hotărâre. Vijelia, cutremurele şi focul vor putea trece pe lângă mine, dar eu voi asculta numai glasul suav ce exprimă poruncile conştiinței".

Corelat cu sophrosyne ca sănătate a minții, mai ales pe plan duhovnicesc, este **νήψις** – privegherea. Verbul **νήφω** (**νεφείν**) înseamnă a nu bea vin. Mai departe, **νεφάλιος** înseamnă a fi treaz, lucid, cumpătat, adică cu mintea clară, pătrunzătoare… Este conştiința trează spre deosebire de conştiința adormită. Corespondentul latinesc este **sobrietas**, în sensul de moderație, viață ordonată, prudență, cumpătat la băutură. Este contrariul lui **ebrietas**, ca lipsă de cumpătare la băutură, şi care duce — aşa cum spune Filon — la „**rătăcirea minții**".

Ca virtute creştină sophrosyne, va depăşi sensul din etica filosofică antică, primind cea mai înaltă dimensiune spirituală prin identificarea ei cu **αγνεία**, adică cu **sfințenia**. Prin sfințenie, ea devine **castitas** – virginitas, adică **παρθένια** (fecioria). Aşa cum sfințenia se referă la un obiect luat din folosința comună şi consacrat lui Dumnezeu, tot astfel şi sophrosyne ca şi castitas, reprezintă consacrarea întregii noastre ființe lui Dumnezeu. Dăruirea prezintă

consacrarea întregii noastre ființe lui Dumnezeu; dăruirea integrală lui Dumnezeu prin depăşirea modului comun de existență.

În felul acesta, **pudicitia** (castitatea) va depăşi simpla **contientia** (înfrânare). Astfel sophrosyne va sta la baza instituțiilor ascetice din Biserica primară, constituind şi unul din voturile monahale.

La polul opus sophrosynei ca sens şi funcționalitate este **υβρις**-ul. Acesta defineşte luciferica încredere în sine şi insolența, ca depăşire abuzivă a măsurii, a conduitei cuvenite şi a însăşi condiției umane. Opus lui **aidos**, verbul **hybrizein** exprimă ideea de depăşire a condiției cuvenite; abuzul obraznic şi lipsit de scrupule, aroganța neruşinată aflat sub imboldul unei trufii nesăbuite, sau lăcomii nesățioase.

Şcoala milesiană, formulând principiul etic al măsurii, opune noțiunea **μέσον** celei de **υβρις**. Dacă măsura aduce echilibrul, ordinea, moderația necesară bunei desfăşurări a vieții, hybrisul sfidând măsura, promovează capriciul zeilor, violența, arbitrarul, bunul plac.

Apoi, în legătură cu enigmaticul foc al lui Heraclit din Efes „înzestrat cu inteligență, fiind cauza care gospodăreşte totul în lume, este numit „lipsă şi prisos (exces)". „**Lipsa, după Heraclit**, este formarea lumii, iar **prisosul**, incendiu universal". Aceasta înseamnă, într-o tălmăcire, că focul este numit **lipsă** (χρησυσύνη) când se referă la formarea lumii, iar când se referă la incendiul universal este numit „prisos" sau „exces" (κόρος), fiind fiul lui ὕβρις personificat, care înseamnă depăşirea conduitei cuvenite, atunci când multă bogăție ajunge în posesia oamenilor. Aceştia neavând suficientă rațiune (λόγος) nu-i dau întrebuințarea cea mai potrivită, depăşind prin exces limitele conduitei cuvenite. Cât despre hybris ca depăşirea conduitei cuvenite, Heraclit spune că „trebuie înăbuşit mai degrabă decât un incendiu" (DL IX, 2).

Fiindcă hybris-ul reprezenta aroganța lipsită de scrupule şi elementarul bun simț, atât înțelepții, cât şi vechii conducători ai Eladei, spuneau că cei dominați de o astfel de nesăbuință, trebuie izolați şi scoşi din cetate ca pe nişte animale sălbatice…

6.5. Cumpătarea ca virtute creştină

Având în vedere că „cei ce sunt ai lui Hristos şi-au răstignit poftele şi patimile trupului" (Galateni 5, 24) era firesc ca conceptele înțelepciunii antice, care susțineau idealul creştin mai sus amintit să nu fie înlăturate, ci primite fiind, să li se pună amprenta creştină şi să evolueze ca realități duhovniceşti specifice. Aşa s-a întâmplat cu **mesotes**-ul cunoscut prea bine de Sfinții Părinți care au studiat la şcolile păgâne, să fie utilizat în determinarea virtuții. El va fi întâlnit cu prisosință în lucrările Sfântului Ioan Gură de Aur cu privire la educație, precum şi în operele exegetice cu caracter duhovnicesc ale părinților capadocieni.

Pe de altă parte, **mesotes**-ul a fost pus în valoare pe plan duhovnicesc sub numele „**căii de mijloc**", „Astfel, dacă atunci când se pune chestiunea de a săvârşi binele sau răul nu există cale de mijloc, apoi când e vorba de a făptui binele şi a dobândi desăvârşirea se deschid înaintea credinciosului, putem spune, trei drumuri: unul al zăbavnicilor, altul al foarte zeloşilor şi, în cele din urmă, un altul de mijloc, al celor mulți şi obişnuiți. Zăbavnici va trebui să nu fie, căci cei ce pregetă să facă binele sfârşesc prin a deveni robii păcatului şi morții. Zeloşi se cade tuturor să se arate, dar nu stă în puterea fiecăruia să meargă pe drumul care urcă muntele desăvârşirii pieptiş. Cei mai mulți ca să ajungă pe culme, o iau pe calea cea mai uşoară dar ocolită care îi fereşte de oboseala ce sleieşte puterile, de primejdiile ce s-ar putea să nu ştie cum să le înfrunte, de piedicile pe care nu sunt în stare să le depăşească".[338] Această cale este numită şi „**cale împărătească**", după modelul căii pe care mergeau în vechime împărații şi care era netedă, îngrijită, fără multe denivelări şi ocolind locurile primejdioase.[339]

Părinții filocalici vorbesc apoi de discernământul duhovnicesc ca fiind „**dreapta socoteală**" a înțelepciunii creştine practice. Sfântul Ioan Scărarul spune că „dreapta socoteală este făclia în întuneric, întoarcerea celor rătăciți, luminarea celor cu vederea scurtă. Cel ce deosebeşte (cele bune de cele rele), află sănătate şi depărtează boala".[340]

Pentru a înțelege însă mai bine lucrarea practică a dreptei socoteli în viața creştină, vom lua un exemplu deosebit de sugestiv pe care ni-l prezintă unul din părinții pustiei: „…Vreau să vă vorbesc despre bunul cel mai ales, care este puterea de a deosebi lucrurile sau dreapta socoteală…" spune Sfântul Casian. „Mi-aduc aminte că odată, în vremea tinereții — spune el în continuare — aflându-mă în părțile Thebaidei, unde petrecea fericitul Antonie, s-au adunat la el nişte bătrâni ca să cerceteze împreună cu el care este desăvârşirea în virtute; care adică dintre toate virtuțile e cea mai mare?… Deci fiecare îşi da cu părerea, după priceperea minții sale. Unii ziceau că postul şi privegherea… Iar alții puneau mai sus virtutea milosteniei… După ce în felul acesta fiecare şi-a spus părerea sa, prin care virtuți s-ar putea omul apropia mai bine de Dumnezeu… la urma tuturor a răspuns fericitul Antonie. Toate acestea pe care le-ați spus, sunt de trebuință şi de folos celor ce caută pe Dumnezeu şi doresc să vină la El. Dar nu putem da cinstea întâietății virtuților acelora, din următorul motiv: ştim pe mulți care şi-au topit trupul cu postul şi privegherea şi au petrecut prin pustietăți; iar cu sărăcia atât s-au nevoit, încât nici hrana cea de toate zilele nu-şi mai lăsau pe seama lor; şi la atâta milostenie s-au dedat, încât nu le-ar fi ajuns toate câte sunt pe lume ca să le împartă. Dar după toate acestea au căzut din virtute şi s-au rostogolit în păcat. Deci ce i-a făcut pe aceştia să rătăcească de la calea cea dreaptă? Nimic altceva, după înțelegerea şi părerea mea, decât că n-au avut

338 Mitropolit Nicolae Corneanu, Simbolul căii drumului, în colecția: Patristica Mitropolia, Timişoara, 1987, p. 324.
339 Idem, p. 325.
340 Cuvântul XXVI despre deosebirea gândurilor, patimilor şi virtuților, Filocalia, vol IX, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, 1980, p. 335.

darul deosebirii. Căci acesta învață pe **om să se păzească de ceea ce întrece măsura în amândouă părțile şi să meargă pe calea împărătească**. El nu lasă să fii furat prin înfrânare peste măsură, de cele de-a dreapta, dar nici să fii tras, prin nepăsare şi moleşire, de cele de-a stânga. Darul acesta **de discernământ este un fel de ochi şi luminător al sufletului**… **În dreapta socoteală este înțelepciunea, în ea înțelegerea şi simțirea**, fără de care nu se poate clădi nici casa noastră cea mai dinăuntru şi nu se poate aduna nici bogăția duhovnicească... Din toate acestea se arată lămurit că nici o virtute nu se naşte şi nu rămâne neclintită până la urmă fără dreapta socoteală. Ea este maica şi păzitoarea tuturor virtuților. Aceasta a fost socotința şi părerea sfântului Antonie, la care s-au alăturat şi ceilalți părinți…”.[341]

De aici vedem că prin dreapta socoteală, **sophrosyne îşi manifestă calitatea ei de înțelepciune practică** privind modul de săvârşire a unei fapte spre a deveni cu adevărat virtuoasă, nu numai ca act, ci şi ca **eficiență şi finalitate**. Dreapta socoteală se identifică în acest caz cu **luciditatea, chibzuința, prevederea**. Ne putem gândi, de pildă, la milostenie, care ca şi act este faptă morală bună, dar făcută fără chibzuință poate fi lipsită de finalitatea dorită.

6.6. Aspecte ale cumpătării ca virtute creştină

6.6.1. Sobrietatea şi comportamentul creştin

Deducând **sobrietatea** de la „**sobria mens**” Sfântul Ambrozie spune că „aceasta se referă nu numai la abstinența de la vin, ci în primul rând de la pofta carnală şi de mânia cuvintelor de care suntem intoxicați (otrăviți) mai mult decât de vin”.[342]

Cumpătarea la mâncare şi la băutură nu este o simplă temperanță, ci este mai ales o condiție a primirii harului divin, fiindcă mâncarea şi beutura abundență devin prin prin impulsionarea poftelor, o ispită spre păcat şi spre patimi, iar „**cei ce sunt ai lui Hristos şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi cu poftele**” (Galateni 5, 24). Altfel spus, **harul lui Dumnezeu nu rodeşte spre sfințirea trupului atâta timp cât acesta este dominat de patimi**. Este convingătoare în acest sens pledoaria pe care o face **Clement Alexandrinul** pentru mâncarea şi băutura cumpătată în cartea a II-a a **Pedagogului său**, socotit a fi primul manual de morală creştină: „Mâncarea trebuie să fie simplă şi nu aleasă, potrivit cu credința cea adevărată… şi trebuie să fie o mâncare ce ne ajută să avem viață, nu să ne desfătăm” (II, II 1.2.1); „Am fost rânduiți să împărțim şi să stăpânim, nu să fim robi mâncărurilor… Este cu

341 Cuvântul plin de folos… despre darul deosebirii, Filocalia, vol. I, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 129-132
342 Exoratis virginitatis, I, 81, P.L. 16, 376.

totul nesocotit, nefolositor şi neomenesc să ne hrăni pentru moarte, aşa cum ţinem vitele pentru tăiere… căutând în întreaga noastră viaţă numai să mâncăm; să îngropăm oarecum fericirea noastră numai aici, într-o viaţă care nu va mai fi, şi să mângâiem numai gâtlejul… De aceea, nu trebuie să fim lacomi la mâncare; să mâncăm puţin şi cât de neapărată trebuinţă… Deci nu trebuie să ne ferim cu totul de feluritele mâncăruri, dar nici să nu ne străduim după ele. **Să mâncăm din ce ni se pune înainte, cum se cuvine unui creştin… o mâncare cu socotinţă este mulţumire adusă lui Dumnezeu**. Dacă cineva mănâncă carne, nu face păcat; numai să mănânce cumpătat; nici să nu poată trăi fără carne… Lăcomia la mâncare nu este altceva decât o lipsă de măsură la folosirea bucatelor; şi iarăşi, lăcomia la mâncare este o nebunie a gâtlejului; în sfârşit lăcomia la mâncare este o nebunie a stomacului…" (II, II, 9.4; 10, 2-3; 11.1; 12.1)… „Agapa trebuie înţeleasă ca o masă însoţită de dragoste. **Calea de mijloc este bună în toate, dar mai ales când e vorba de pregătirea unui ospăţ. Exagerările sunt însoţite de greşeli**; calea de mijloc este bună; iar **calea de mijloc este tot ceea ce este desăvârşit de cele ce ne sunt de neapărată trebuinţă; că dorinţele noastre fireşti definesc cumpătarea**" (II, II, 16, 4).

Cât priveşte băutura, Clement recomandă „**băutura cumpătării**" dată de Dumnezeu poporului evreu în drum spre Ţara Făgăduinţei… „E bine ca băieţii şi fetele să se depărteze pe cât mai mult cu putinţă de vin. Că nu e potrivit ca vârstei clocotitoare să-i torni cel mai fierbinte lichid, vinul. Este ca şi cum ai turna foc peste foc. Din pricina vinului se aprind poftele lor sălbatice şi arzătoare şi temperamentul lor înflăcărat… **În timpul băutului să ai comesean raţiunea care să disciplineze beţia**… Setea este senzaţia unei lipse şi caută un ajutor potrivit pentru împlinirea acestei lipse. Nu căuta băutură care să te înnebunească… Beţia este o privelişte urâtă şi necuviincioasă de desfrânare… Sciţii, celţii, iberii şi tracii obişnuiesc să bea vin mult, să se îmbete, pentru că toate aceste neamuri sunt neamuri războinice şi socotesc băutul o ocupaţie frumoasă şi fericită. **Noi creştinii suntem de neam paşnic; când stăm la masă nu ne insultăm; noi bem cu mintea trează, făcându-ne unul altuia urări de sănătate, ca să arătăm că suntem în legături foarte strânse cu Cel al cărui nume îl purtăm**"

a). Comportamentul cumpătat la servirea mesei

Virtutea cumpătării trebuie să fie prezentă şi atunci când se serveşte masa, sub forma unui autocontrol, a stăpânirii de sine în adoptarea unui comportament pe măsura virtuţii pe care o avem în suflet. „Tinerii – spune Clement – după ce s-au aşezat la masă, să nu ţină picioarele unul peste altul, să nu le fie apropiate coapsele şi nici să nu-şi sprijine bărbia pe mâini, că este urât să nu-şi poată ţine capul drept. Iarăşi este semn de cuminţenie să mănânci şi să bei mai puţin, să mănânci încet, nu repezit, să nu te arăţi pofticios încă de la începutul mesei… Niciodată nu trebuie să ne repezim la mâncăruri înaintea altora, împinşi de lăcomie; nici de dorinţa mare de a mânca să ne întindem la bucate mai mult decât trebuie, mărturisind,

prin dorința de a nu rămâne în urma altora, neînfrânarea noastră; dar nici să stăm întinşi deasupra mâncărurilor ca vitele deasupra nutrețului… Un om cumpătat se ridică de la masă înaintea celorlalți şi pleacă cuviincios de la ospăț”. Cât priveşte comportarea la ospețe, Pedagogul sfătuieşte ca aceasta „să fie făcută cu judecată! Departe să fie deşartele petreceri de noapte, pline de beție! Cheful nu-i decât o viață dusă în beție; este frământarea unei tremurături erotice. **Erotismul şi beția, patimi fără judecată, trebuie să stea departe de corul vieții noastre.** Petrecerea de noapte însoțită de băutură este o nebunie”. De la ospățul cel cumpătat trebuie îndepărtate şi instrumentele muzicale care aprind pofta, sau care ațâță dragostea, sau care înverşunează mânia… Noi folosim un singur instrument muzical: „…Logosul, singurul făcător de pace… Acesta este ospățul nostru cel de mulțumire. De ai vrea să cânți din chitară sau din liră sau ai vrea să cânți din gură, nu vei fi mustrat; vei imita pe dreptul împărat al evreilor care mulțumea lui Dumnezeu: „Bucurați-vă, drepților, în domnul, spune profeția, celor drepți li se cuvine laudă… Cântați Lui cântare nouă” (II, IV, 40.1; 41.1; 42.1-3; 43, 3).

b). Agapele primilor creştini – modele de cumpătare.

Despre „onestitatea meselor” primilor creştini, potrivit creației lor, ne dă mărturie concretă **Tertulian** în **Apologeticul** său: „…Tot ce se referă la îndatoririle noastre religioase nu ascunde nimic ruşinos, nimic necuvincios. Căci nu ne aşezăm la masă mai înainte de a fi rostit rugăciunea lui Dumnezeu; mănâncă fiecare cât îi este foame, bea cât îi îngăduie setea. Se îndestulează astfel, ca să poată şi în timpul nopții să nu-şi uite că trebuie să se închine lui Dumnezeu; şi stau de vorbă între ei ca unii care ştiu că Dumnezeu îi aude. După spălarea mâinilor cu apă şi aprinderea lumânărilor, fiecare este îndemnat să înalțe cântări lui Dumnezeu după puteri, din cărțile sfinte, sau din propria sa minte… La urmă o rugăciune la fel sfârşeşte ospățul. Apoi, fiecare pleacă, nu ca o bandă de ucigaşi, sau ca o ceată de derbedei, ori ca unii porniți spre desfrâu, ci cu aceeaşi grijă de **modestie şi cuviință**, **ca unii care au aerul că n-au luat parte le o cină, ci mai degrabă la o lecție de virtute**” (XXXIX, 17–20).

6.6.2. Cuvântul, gesturile şi râsul cumpătat

Acelaşi **Clement Alexandrinul**, marele deschizător de drumuri în morala creştină, arată cum ne vrea **Pedagogul nostru** să **vorbim**, să **gesticulăm**, sau să **râdem**: „Sunt de părere că oamenii înțelepți, care doresc să vorbească, **să aibă măsură la vorbă** şi **să țină seama de cel cu care vorbeşte**. Tăcerea este o virtute a femeilor şi o onoare lipsită de primejdii pentru tineri, iar cuvântul unui bătrân este un bine… Dacă vorbesc doi oameni, aceştia trebuie să-şi **măsoare tăria vocii lor cu măsură potrivită**; a striga când vorbeşti este cea mai mare nebunie; iar a vorbi fără să te audă cei din apropiere, este o nesimțire… Să fie depărată de la

voi şi ambiția unei biruințe deşarte într-o discuție cu cineva, pentru că se sfârşeşte cu ceartă. Şi afectarea vocii este semn de feminitate; vocea unui **bărbat înțelept are măsură**; bărbatul înțelept îndrăgeşte vocea lui în ce priveşte tăria glasului, iuțeala şi mulțimea cuvintelor. Nu trebuie să ne facem cuvântul nostru lung, nu trebuie să vorbim mult şi nici nu trebuie să vorbim de prisos, dar nici nu trebuie să vorbim fără se ne oprim şi grăbit. Trebuie să-i dăm vocii, ca să spunem aşa, ceea ce cu dreptate i se cuvine… Plescăitul cu limba, fluierăturile şi pocnirile din degete, cu care sunt chemate slugile, sunt semne fără socoteală; oamenii cu judecată trebuie să le evite. Trebuie cerut să nu se scuipe des, să nu se râgâie şi nici să nu se sufle nasul când se bea. Trebuie să se țină seama de comeseni ca să nu le fie greață din pricina acestei necuviințe, care poate fi socotită neînfrânare. Că la oameni nu-i la fel ca la boi şi la măgari, unde ieslea şi bălegarul e la un loc… De-i vine cuiva să strănute sau să râgâie, să caute ca zgomotul să nu fie auzit de vecinii de la masă, ca să dea dovadă de proastă creştere… Trebuie evitat zgomotul supărător al strănutului, reținându-ne cu încetul respirația… Este semn de neobrăzare şi de necuviință să voieşti să măreşti zgomotul strănutului şi să nu-l înlături. Cei ce se scobesc în dinți, sângerându-şi gingiile sunt dezgustători şi fac scârbă vecinilor. Gâdilatul urechilor şi iritatul nasului pentru a strănuta sunt scărpinări de porc, care duc la o desfrânare fără frâu. Trebuie evitate scenele indecente care ne cad sub ochi, ca şi cuvintele ruşinoase care se spun despre ele. Privirea să fie liniştită, întoarcerea şi mişcările gâtului cu bună rânduială, la fel şi mişcările mâinilor în timpul vorbitului. Ca să spun pe scurt, esențialului îi sunt proprii: **calmul**, **liniştea**, **seninătatea**, **pacea**” (II, VII, 53, 1–60, 5). Iar toate acestea sunt numele sophrosinei încreştinate.

Pe cât de mare este valoarea unui cuvânt spus la timp cuvenit şi într-o manieră de a determina la acțiuni morale, pe atât de urâtă e limbuția, caracterizată prin vorbe multe, spuse la întâmplare, fără discernământ şi responsabilitate. **Limbuția** este un păcat al necumpătării, pe care oamenii înțelepți l-au evitat, urmând îndemnul Scripturii: „Buzele limbuților se vor îngreuna, iar cuvintele celor înțelepți se vor cumpăni (Sirah 21, 27); „Cu vorba cea fără cumpătare nu-ți obişnui gura, că întru aceea este păcatul” (Sirah 23, 15); „Fă jug şi cumpăt cuvintelor tale, iar gurii tale fă-i uşă de încuietoare” (Sirah 28, 28); „Cine îşi păzeşte gura, îşi păzeşte sufletul, cel ce deschide prea tare buzele, o face spre pieirea lui” (Pilde 13, 3). Chiar şi în simpla **conversație** se impune **cumpătarea în cuvânt**, pentru ca dialogul să poată decurge decent şi înțelept: „Cel ce răspunde la vorbă înainte de a fi ascultat este nebun şi încărcat la minte” (Pilde 18, 13). Dialogul ziditor din suflet este mare câştig duhovnicesc, pe când cel „încărcat” de dorințe nesăbuite, de pofte vulgare, de mânie, de răzbunare şi de animozități, este ducător la pierzare: „În puterea limbii e viața şi moartea şi cei ce o iubesc mănâncă din rodul ei” (Pilde 18, 21)”.

Date fiind dezavantajele morale ale limbuției, pentru promovarea unei vorbiri cumpătate, Sfinții Părinți au recomandat **tăcerea, pe care au ridicat-o la rangul de virtute.** Urmând cuvintele psalmistului exprimate într-o evlavioasă rugăciune: „Pune Doamne, strajă

gurii mele şi uşă de îngrădire împrejurul buzelor mele…" (Psalmul 140, 2), Sfinții Părinți au apreciat cu precădere necesitatea educației cumpătării în cuvânt prin tăcere, stabilind că a şti să taci este o mare virtute. Altfel zis, **dacă nu ai ce spune, cel mai bun lucru este să taci**, fiindcă prin cuvintele sale omul se va mântui, sau se va osândi (Matei 12, 36).

Pe de lată parte, Pedagogul lui Clement ne învață că „trebuie interzis **râsul exagerat şi plânsul peste măsură…** Şi râsului trebuie să-i punem frâu. Când râzi aşa cum trebuie vădeşti bunăcuviință, dar dacă nu râzi aşa, arăți că eşti desfrânat. În general vorbind, **nu trebuie să suprimăm toate însuşirile fireşti pe care le are omul, ci dimpotrivă să le dăm măsura cuvenită şi să le săvârşim la timp potrivit**. Omul este înzestrat cu capacitatea de a râde, dar nu trebuie să râde de orice, căci nici calul nu nechează totdeauna, deşi este un animal înzestrat cu însuşirea de a necheza. Noi oamenii, **pentru că suntem ființe cugetătoare, trebuie să ne purtăm cu cumpătare**… Destinderea cuviincioasă şi armonioasă a feței, ca sunetul armonic al unui instrument muzical, se numeşte zâmbet şi veselie, şi destinde întreaga față, şi este **râsul oamenilor înțelepți**; pe când întinderea necuviincioasă a feței… este un râs desfrânat, luând numele de hohot când e vorba de bărbați; sau e râsul unui om care plesneşte de mândrie".

6.6.3. Modestia

Prin modestie cumpătarea îşi arată bunacuviință ca simplitate, naturalețe, lipsa oricărei extravaganțe, potrivit noii credințe creştine.

Pornind de la obiectivul **perfecționării naturii umane**, precum şi de la faptul că **un trup frumos reprezintă exteriorizarea unui suflet bun şi frumos**, concepţia clasică greco-romană precreştină a fixat ca ideal al educației **kalokagathia**, adică cultivarea naturii fizice şi sufleteşti a omului spre perfecționarea ei. În primul rând prin înlăturarea defectelor, iar apoi prin ordinea şi armonia interioară dintre suflet şi trup, s-a accentuat în mod deosebit ținuta exterioară, ajungând la extravaganță, mai ales la femei, care din fire caută să atragă prin frumusețea trupului lor. **De aici**, **trecerea de la natural la artificial în ținuta exterioară, concretizată în îmbrăcăminte, încălțăminte, tunsură şi tot felul de podoabe**.

Pe de lată parte, creştinismul apare în lume cu o altă mentalitate. Având ca obiectiv bunurile spirituale şi veşnice, precum şi împărăția lui Dumnezeu ce va să vină, Sfântul Apostol Pavel proclamă că: „Noi n-am adus nimic pe lume şi este adeverit că nici nu putem să scoatem ceva; având hrană şi îmbrăcăminte, vom fi îndestulați cu acestea (I Timotei 6, 7-8). Această nouă mentalitate a determinat şi un nou comportament. Accentul va cădea pe partea spirituală, pe cultivarea valorilor duhovniceşti, fiindcă numai acestea rămân veşnice, datorită faptului că sufletul este suflare divină, purtând în sine esența nemuririi. Bunurile materiale, precum şi hrana şi îmbrăcămintea, nu au valoare veşnică; acestea slujesc bunurilor spirituale, fiind cul-

tivate numai în acest scop. Şi astfel s-a ajuns să se renunțe la luxul şi extravaganța prețuite atât de mult în lumea păgână, în favorul modestiei, a sobrietății, a decenței. Iată şi cuvintele Apostolului devenite normative pentru modestia creştină: „…Asemenea şi femeile, în îmbrăcăminte cuviincioasă, să se împodobească cu **sfială şi cuminţenia** (αιδως και σωφροσύνη), nu cu împletituri de păr, sau aur, sau cu mărgăritare, sau cu veşminte scumpe, ci cu fapte bune, cum se cuvine femeilor care fac mărturie de evlavie” (I Timotei 2, 9–10). La fel îndeamnă şi **Sfântul Apostol Petru**: „Podoaba voastră să nu fie cea din afară, ca împletirea părului, ca punerea podoabelor de aur şi ca îmbrăcarea hainelor scumpe, ci omul cel tainic al inimii, în nestricăcioasa podoabă a duhului blând şi liniştit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu” (I Petru 3, 3–4).

Apologeţii şi scriitorii bisericeşti ai primelor veacuri creştine au susținut cu multă putere această nouă mentalitate, combătând vehement comportamentul extravagant al lumii păgâne. Astfel, Tertulian este foarte intransingent cu podoabele de tot felul şi cu metodele de înfrumusețare născocite de femei spre a atrage bărbații spre desfrâu. O astfel de femeie este numită „uşa de intrare a diavolului”, sau „călcătoarea legii divine”.[343] Sfântul Ciprian, la fel ca şi dascălul său, consideră că ornamentarea feței prin „omnia artificia” (toate meşteşugirile) este un lucru diavolesc, pentru că omul reprezintă chipul şi opera lui Dumnezeu, şi a-i aduce vreo modificare „înseamnă să săvârşeşti un atentat împotriva lui Dumnezeu, iar pretinzând că reformezi opera Sa, dându-i altă înfăţişare şi schimbare…vine de la diavol”.[344] Pe de lată parte, Tertulian se referă la reversul chipului duhovnicesc al femei creştine, față de „omni artificia” cu care se împodobeau vechile femei păgâne: „Arătaţi-vă împodobite cu cosmetice şi ornamente împrumutate de la profeți şi apostoli. Luați albeața simplității şi roşeața pudoarei; pictați ochii voştri cu înfrânarea şi buzele voastre cu tăcerea; atârnați de urechile voastre cuvintele Domnului, puneți-vă după gât jugul lui Hristos. Îmbrățişați-vă cu mătasa cinstei, cu pânza de in a sfințeniei, ca purpura curăției şi, împodobite astfel, veți avea pe Dumnezeu de logodnic”.[345]

Într-adevăr, modestia creştină s-a impus în ținuta primilor creştini, dar odată cu întemeierea puterii imperiale şi-a făcut apariția luxul şi podoabele la toate nivelele…În replică însă mulți dintre asceți, aratând indignarea față de luxul devenit la modă în lumea laică creştină, au luat o atitudine contrară acesteia suprapunând valorile duhovniceşti în detrimentul vestimentației, a ținutei şi a elementarei îngrijiri a trupului. Desigur, umilința şi pocăința la care ei țineau atât de mult, i-a determinat să adopte o ținută vestimentară neîngrijită, încât

343 De cultu feminarum I, 1-2, P.L. I, col. 1419 A. A se vedea mai în detaliu studiul intitulat: „Cenzura luxului feminin în epoca patristică”, de Mitropolit Nicolae Cornean, în volumul: Patristica Mirabilia, Timişoara, 1987, p. 229-309.
344 De habitu virginum, 15, P.L. 4, 467 B.
345 O.c. II, 13, P.L. 1, 1448 B.

Sfântul Grigorie de Nazians se vede nevoit să ia atitudine, îndemnând pe fiecare (călugăriță) să nu poarte lucruri murdare sau rupte, pentru că nu în aceasta constă smerenia creştină.[346] De aici rezultă că accentul trebuie să cadă deopotrivă pe spiritualizarea sufletului şi a trupului, dar aceasta nu înseamnă transformarea luxului exagerat şi al parfumurilor, de altă dată, în zdrențe murdare şi fetide, ci căutarea frumuseții simple şi armonioase, a curăției morale, care nu irită şi nici nu atrage atenția, **ci înnobilează ființa umană prin discreție, decență şi sobrietate**.

6.6.4. Economisirea bunurilor materiale

Cu referire la bunurile materiale, cumpătarea devine media dintre **risipirea bunurilor** (ca insuficiență), şi **zgârcenia,** ca păstrare egoistă a bunurilor, şi **avariția,** ca lăcomie nestăvilită de acumulare a bunurilor peste necesar (ambele forme reprezintă excesul). Ca meditate, cumpătarea devine **virtute**, iar ca virtute este **ştiință**. **Fiind virtute creştină, scopul este mântuirea**. Prin urmare, **economisirea bunurilor materiale urmăreşte, nu acumularea lor peste trebuință, nici risipirea fără judecată, ci folosirea lor în scopul mântuirii**. Iar drumul mântuirii în acest caz ne este arătat de cuvintele Mântuitorului, care ne îndeamnă „să iubim pe aproapele ca pe noi înşine". Această iubire se concretizează prin **faptele milei trupeşti şi sufleteşti**, adică ajutorarea semenilor în nevoi. Cuvintele Mântuitorului că „**mai bine este a da decât a lua**" deveniseră un adevărat **program de viață creştină, ne mai întâlnit până atunci**. Sufletele oamenilor dornice să-şi ajute semenii aflați în nenorocire şi necazuri au devenit **atât de generoase, încât ofereau nu numai din economisirea bunurilor materiale, ci chiar din necesarul lor**. Acest fapt i-a determinat pe păgâni se exclame cu uimire: „Priviți-i cum se iubesc uni pe alții…", „şi cât de pregătiți sunt să moară unul pentru altul".[347] De aici s-a născut frățietatea universală a primilor creştini, făcând să apară în lume o societate nouă, fapt care îi înfurie pe păgâni, după mărturia lui Tertulian (sec. III): „Numele de frați, pe care ni-l dăm, îi înfurie, cred eu, pentru că la ei orice nume indicând înrudire de sânge este o curată minciună. Frați, însă, vă suntem chiar şi vouă, prin dreptul naturii… deşi voi sunteți mai puțin oameni, fiindcă sunteți frați răi… Dar noi, care suntem un singur suflet şi o singură inimă, de ce ne-am teme să folosim lucrurile în comun? Toate sunt comune la noi afară de soții…".[348]

În felul acesta economisirea bunurilor materiale temeluită pe credință şi iubire primeşte sensul de **filantropie**, care imită „**bunătatea lui Dumnezeu şi iubirea de oameni a Mântu-**

346 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică, Timişoara, 1988, p. 43.
347 Tertulian, Apologeticul, XXXIX, 7, PSB 3, p. 93.
348 Idem XXXIX, 10-11, PSB 3, p. 93.

itorului nostru” (Tit 3, 4). „Cele mai frumoase pagini din istoria lumii le-a scris iubirea creştinilor, iubirea lor de Dumnezeu şi de oameni. Eroismul şi caritatea evanghelică au ridicat pe om la cea mai înaltă treaptă a virtuţii, oferind omenirii spectacole şi lecţii de morală neegalate, dar nici măcar concepute în afara creştinismului”.[349]

Pe de altă parte, încă din cele mai vechi timpuri Biserica a luat atitudine faţă de „**traficanţii cu Hristos**” şi faţă de „**proorocii mincinoşi**”, care se foloseau de credinţă în scopuri interesate şi abuzive. Astfel, **Didahia** atrage atenţia chiar în primul secol creştin: „**să asude milostenia în mâinile tale până cunoşti cui dai**” (Didahia I, 5). La fel „cel ce vine în numele Domnului să fie primit; iar apoi după ce îl cercetaţi, îl veţi cunoaşte, căci **veţi avea pricepere să deosebiţi dreapta de stânga**. Dacă cel ce vine este un drumeţ, ajutaţi-l cât puteţi; dar să nu rămână la voi decât două sau trei zile, dacă e nevoie. Dacă vrea să se stabilească la voi ca meseriaş, să lucreze şi să mănânce; iar dacă nu are o meserie, socotiţi-vă după priceperea voastră, ca să nu trăiască împreună cu voi un creştin trândav. Iar dacă nu vrea să facă aşa, atunci face **neguţătorie cu Hristos**. Fiţi cu luare aminte cu unii ca aceştia” (Didahia XII, 1-5).

6.6.5. Castitatea

Este forma cea mai desăvârşită a sophrosynei, echivalentă cu **hagneia**, adică cu **sfinţenie**, ca şi „**consacrare integrală lui Dumnezeu, atât cu sufletul cât şi cu trupul**” (I Corinteni 7, 34). Este asceza cea mai înaltă care implică şi celelalte forme ale ei. Este totala dăruire lui Dumnezeu şi slujirii lui. Pentru aceasta entuziasmul faţă de feciorie a fost plin de entuziasm în epoca creştinismului primar, Biserica însăşi preţuind-o, a încurajat-o şi i-a purtat de grijă cu multă delicateţe şi consideraţie.

E vrednică de reţinut în acest sens definiţia pe care **Fericitul Augustin** o dă castităţii, arătând că „**virtutea castităţii şi cumpătării este acea dragoste care păstrează pe om întreg şi neatins (nevătămat, neprihănit) pentru Dumnezeu**”.[350] Ea este „amor integrum se proebens ei quod amatur” (dragostea oferindu-se ea însuşi în totalitatea ei, celui care este iubit, adică lui Dumnezeu). **Fecioria este în acest caz „summus amor erga Deum**”.[351] Mai înainte de Augustin, **Sfântul Ciprian** arată că „fecioria este vlăstarul Bisericii, podoabă a

[349] Prof. Tudor M. Popescu, Caritatea creştină în Biserica veche, în rev. Biserica Ortodoxă Română, nr. 1–2 /1945, p. 1.
[350] De Mor. Eccl. I, I, 15, 25, P.L. 32, 1322.
[351] Ibidem.

frumuseții spirituale, fire binevoitoare, lucrare a laudei şi cinstirii neatinsă şi nestricată. Este chipul lui Dumnezeu şi cuprinde sfințenia Domnului, fiind partea cea mai strălucitoare a turmei lui Hristos".[352]

Sfântul Ambrozie arată că **temperanța** este potrivită firii omului raportată la natură, care de la început ne-a dat izvoare ca să bem şi fructe ca să mâncăm, dar funcția superioară a temperanței se manifestă prin „**parca concupiscentiae**" (abținerea de la poftă). Iar această abținere sau dominare a poftei, adică a plăcerii ce duce la păcat, este concretizată la cel mai înalt nivel prin **gratia virginitatis** (harul fecioriei). Astfel fecioria devine „**fons et origo pudicitiae in quo fonte imago Dei luceat**".[353] Sfântul Ambrozie arată că prin **pudicitia ajungem la asemănarea lui Dumnezeu, prin eliberarea de pofte şi patimi**, şi urcând spre asemănarea lui prin **virtuți**, ajungem la stăpânirea de sine, şi în cele din urmă la **libertatea morală**. „Cel care îşi supune trupul şi îşi cârmuieşte sufletul a nu se lăsa copleşit de patimi este propriul său stăpân: poate fi numit **rege** pentru că e în stare să-şi **stăpânească propria ființă**; este **liber şi independent** şi nu se lasă pradă unei robii vinovate".[354]

Metodiu de Olimp († 311) face din feciorie „temeiul şi floarea creştinismului, starea de asemănare cu Hristos, viața creştină desăvârşită; mijlocul de a realiza în sine pe Hristos, implicând toate celelalte virtuți, ea rămânând principiul fundamental al vieții creştine". Opera sa se intitulează „Banchetul" sau despre castitate (feciorie), vrând să imite „Banchetul lui Platon" (care face din eros-iubire principiul filosofiei). Metodiu ne prezintă elogiul fecioriei adus de zece fecioare. Arbitrând Virtutea însăşi, acordă premiul lui **Tecla** (castitatea). Din cuvintele autorului vom vedea însă că şi cea mai mare virtute, castitatea, trebuie să se aplice cu **dreaptă socoteală**. El spune: „…Într-adevăr, a pune castitatea înaintea celorlalte moduri de viață, precum şi a susține că trebuie îmbrățişată înaintea celorlalte, înseamnă a formula un principiu corect… Atunci când cineva îşi ține trupul departe de plăcerile însoțirii, dar nu-şi stăpâneşte celelalte (porniri), nu cinsteşte castitatea, ba, din contră o dezonorează… Nici atunci când cineva îşi stăpâneşte trupul, dar se mândreşte cu aceasta, şi la celelalte porunci nu ia aminte… Pentru că este o insultă să păstrăm virgine organele de protecție, dar să nu avem fecioare limba, vederea, auzul şi mâinile; sau să le avem pe toate acestea fecioare, dar inima să se destrăbăleze cu mândria şi mânia. Acela care vrea să nu ştirbească valoarea castității să-şi aibă toate simțurile sale curate şi inexpugnabile – aşa cum închid corăbierii corăbiile din toate părțile – pentru ca păcatul să nu găsească loc pe unde să se strecoare înăuntru. Pe cei cu viață superioară îi pândesc greşeli tot mai mari, pentru că cel rău duşmăneşte mai mult pe cel

352 Liber de habitu virginum, cap. II, P.L. IV, 455 AB.

353 H. North, Sophrosyne, self knowledge end self Restraint in greec literature, Ithaca, New York, 1966, p. 366.

354 Psalmul 118, 14, 30, P.L. 15, 1403 A.

cu adevărat bun… Prin urmare mulți au crezut că prin castitate se înțelege doar stăpânirea poftelor carnale şi au neglijat celelalte porunci; aceştia au greşit”.[355]

Aceste greşeli au apărut chiar în epoca postapostolică, când mulți au început să se mândrească cu această virtute, fără a-şi da seama că „altul este cel ce i-a dat înfrânarea”.[356] Altfel spus, **castitatea este o harismă**, **iar aceasta este darul lui Dumnezeu**, cu care nu trebuie să ne mândrim ci să-l cultivăm întru smerenie, luând seama asupra avertismentului apostolic: „celui ce i se pare că stă, să ia aminte să nu cadă” (I Corinteni 10, 12).

Pe de altă parte, canoanele apostolice şi cele ale sinoadelor primelor secole au luat atitudine şi au sancționat exageratul zel şi greşeala celor care, pentru a deveni caşti, **se castrau**. Origen a devenit „victima celebră” a acestei greşeli. Unii ca aceştia, renunțând la efortul de a obține virtutea, au anulat valoarea ascezei temeluită pe înfrânarea, care este „ponos” (nevoință) şi agon (luptă). Iată conținutul unor asemenea canoane: „cel care s-a castrat pe sine să nu se facă cleric, fiindcă ucigaş de sine este şi vrăjmaş al zidirii (tocmirii) lui Dumnezeu” (canonul 22); „Dacă cineva cleric fiind, se castrează, să se caterisească, căci este ucigaşul lui însuşi” (canonul 23). Mai târziu, Sinodul I ecumenic (Niceea, 325) admite castrarea pentru motiv de boală, şi nu o socoteşte vinovăție nici cea săvârşită în împrejurări de forță majoră, dar autocastrarea este condamnată ca potrivnică lui Dumnezeu şi legilor naturale. Pentru eradicarea acestei greşeli, **Constantin cel Mare** a emis o lege prin care a **interzis, sub pedeapsa cu moartea, castrarea oamenilor sănătoşi** (Codex 4, 42, 1).

În concluzie, putem spune că virtutea cumpătării, ca lucrare a harului Duhului Sfânt, a credinței şi iubirii noastre față de Dumnezeu se manifestă practic prin sobrietate la mâncare, băutură, în comportament, în vorbire şi în atitudini de bună cuviință; precum şi în modestie şi decență în îmbrăcăminte. În acelaşi timp ea se desăvârşeşte pe sine însăşi ca filantropie şi castitate, pe măsură să schimbe vechea mentalitate şi vechiul comportament, oferind lumii modelul vieții lui Hristos.

7. RUGĂCIUNEA
– ca izvorul cel mai adânc al virtuții –

7.1. Privire generală asupra rugăciunii

Cea mai elementară şi esențială formă prin care “homo religiosus” îşi dovedeşte identitatea sa aprioricǎ este rugăciunea. Prin felul în care o exercită cineva, poate fi socotit şi

[355] PSB 10, trad. Pr. Prof. Constantin Cornițescu, Bucureşti, 1984, p. 113-114.
[356] Sfântul Clement Romanul, Epistola I către corinteni, XXXVIII, 2; PSB 1, trad. Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1979, p. 66.

tratat mai mult sau mai puțin credincios uneia sau alteia dintre religiile lumii. Ştiut fiind că la baza religiei stă legătura omului cu divinitatea, mărturisirea credinței şi exprimarea ei prin rugăciune confirmă tăria acestei legături ce se repercutează asupra vieții şi comportamentului uman.

Pe de altă parte, rugăciunea dovedeşte că deşi omul a căzut în păcat, Dumnezeu nu l-a părăsit, ci comunică şi cooperează cu El, pregătindu-l de-a lungul zbuciumatei sale istorii să spere în mântuire. Datorită păcatului însă, rugăciunea ca şi comunicare a omului cu Dumnezeu nu va străluci în toată plinătatea ei. Referindu-ne, de pildă, la formele exterioare de manifestare ale rugăciunii în religiile precreştine, vom observa că ele variază în funcție, nu numai de simțământul interior, ci şi de obiceiuri, sau de diverse forme ritualistice devenite tradiționale, pe care credincioşii uneia sau alteia dintre religii le împlineau de multe ori mecanic, rugăciunea fiind astfel o simplă înşiruire de cuvinte stereotipe, rostite după un anumit ritual, la care însă sufletul participă prea puțin… E concludentă această poliloghie în rugăciunea preoților zeului Baal, rămasă fără răspuns, față de rugăciunea adresată Dumnezeului cel viu de către proorocul Ilie… (III Regi 18, 25–29).

Deşi omul **Vechiului Testament** se afla sub povara păcatului, Dumnezeu stabileşte cu Israel un legământ veşnic; acesta având de îndeplinit o misiune specială în istoria mântuirii lumii. Dumnezeul cel viu şi Stăpân care judecă faptele omului după dreptate, pedepsind pe cei fărădelege, este în acelaşi timp şi Tatăl lui Israel, socotit poporul şi copilul Său. De aceea, cea mai mare poruncă din Lege va fi "să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta" (Deuteronom 6,5). Iar temeiul acestei porunci este că şi "Iahve, Dumnezeu este iubitor de oameni, milostiv, îndelung răbdător, plin de îndurare şi de dreptate" (Ieşirea 34, 6). În felul acesta omul se poate apropia de Dumnezeu, poate intra în comuniune cu El, îi poate mărturisi păcatele, şi prin pocăință se poate îndrepta; îi poate Dumnezeu arăta necazurile şi suferințele, şi mai presus de toate, îl poate adora prin lauda măririi, bunătății şi dreptății Sale. **Psalmii** reprezintă în acest sens o adevărată **capodoperă a rugăciunii**. În ei aflăm întreg zbuciumul clocotitor al sufletului omenesc copleşit de păcat şi dornic în acelaşi timp de îndreptare: "Miluieşte-mă, Dumnezeule, după mare mila ta, şi după mulțimea îndurărilor tale, şterge fărădelegea mea şi de păcatul meu mă curățeşte! Căci fărădelegea mea eu o cunosc şi păcatul meu înaintea ta este pururea… Stropeşte-mă cu isop şi mă voi curăți, spală-mă şi mai alb decât zăpada voi fi… Întoarce fața Ta de la păcatele mele şi toate fărădelegile mele şterge-le. Inimă curată zideşte întru mine, Dumnezeule, şi duh drept înnoieşte înăuntrul meu! Nu mă lepăda pe mine de la fața Ta şi Duhul Tău cel Sfânt nu-l lua de la mine! Dă-mi iarăşi bucuria mântuirii tale şi cu duh stăpânitor mă întăreşte" (Psalmul 50, 1-13). După cum arată Tomas Spidlik în celebrul său tratat despre rugăciune, "nu un anume raționament l-a condus pe Israel să-l numească pe Dumnezeu Tatăl Său, ci o experiență vie".

Laitmotivul rugăciunii psalmilor este expresia “**Batah”**, “**a se încredința cuiva**”,[357] asemenea unui copil părintelui său: “Cercetează-mă, Doamne! Înflăcărează inima mea şi toate cele dinăuntrul meu! Că mila Ta e înaintea ochilor mei, şi adevărul Tău mă povățuieşte” (Psalmul 25, 2–3).

Mântuitorul ne arată că adevărata închinare adusă Tatălui trebuie să fie făcută “**în duh şi în adevăr**” (Ioan 4, 24). Acest mod de a ne adresa Părintelui ceresc este însă deosebit de rugăciunea practicată în timpul Său, atât în cadrul celorlalte religii, cât şi în religia poporului din care făcea şi El parte. Combătând formalismul şi mândria în practicarea rugăciunii, Mântuitorul, împăcându-l pe om cu Dumnezeu, aduce în lume o nouă religie şi un nou fel de a ne închina Părintelui ceresc. El ne-a învățat şi cum să ne rugăm, şi cum să cultivăm roadele duhovniceşti ale rugăciunii, rămânând El însuşi Mijlocitor către Tatăl. Într-adevăr, cei care au urmat Domnului, împărtăşindu-se de duhul Lui şi de puterea Sfântului Duh, acordând atenție maximă rugăciunii, ne-au arătat prin practicarea ei necesitatea, importanța şi adevăratul înțeles al noii “**închinări în duh şi în adevăr**”, care va rămâne pentru noi un model de urmat; încât în cele ce urmează vom **evidenția noile valori şi dimensiuni duhovniceşti pe care le oferă rugăciunea în “duh şi adevăr”**.

7.2. Definiția rugăciunii

S-au dat multe definiții rugăciunii ca înălțare a sufletului către Dumnezeu şi a comuniunii şi comunicării cu El. Din foarte multele metafore prin care Părinții au dat expresie variației şi multitudinii nuanțelor pe care rugăciunea le imprimă sufletului omenesc, vom arăta că pentru Sfântul Ioan din Kronştadt rugăciunea este în esență “**respirația sufletului**, **hrana** şi **băutura noastră duhovnicească**”.[358] Definită ca respirație şi hrană, rugăciunea reprezintă elementul vital al sufletului omenesc. Sfântul **Ioan Scărarul** începe cuvântul 28 al Scării, referitor la rugăciune tocmai cu definiția ei, arătând că “rugăciunea, în sine însăşi, este împreunarea şi unirea omului cu Dumnezeu; luând în considerare efectele ce le produce, ea este susținătoarea lumii, împăcarea cu Dumnezeu, maică şi apoi fiică a lacrimilor, curățire a păcatelor, pod ce ne trece peste marea ispitelor, zid de apărare împotriva necazurilor vieții, nimicitoare a războaielor pe care ni le fac demonii, lucrare a îngerilor, hrană tuturor celor fără de trup, bucuria fericiților în viața viitoare, lucrare fără de margini, **izvor al virtuților**, pricinuitoare a darurilor cereşti (harismelor), sporire nevăzută, hrană a sufletului, **luminare a minții**, secure ce doboară pomul deznădejdii, doveditoare a nădejdii, izgonire a întristării,

[357] Tomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului creştin, vol. II – Rugăciunea, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1998, p. 42.
[358] Viața mea în Hristos, trad. diacon Dumitru Dură, Sibiu, 1995, p.138.

bogăția monahilor, comoara sihaștrilor, împuținarea mâniei, oglindă în care vedem **progresul ce-l realizăm întru virtute**, arătare a măsurilor cu care ne măsoară Dumnezeu și cu care trebuie să ne măsurăm și noi aproapele, semn care arată starea în care se află sufletul, vestitoare a celor ce vor să fie, indiciu al măririi ce se va dobândi în rai".[359]

Tradiția spiritualității creștine a păstrat trei definiții ale rugăciunii:

1. Cererea făcută lui Dumnezeu pentru dobândirea unui bine.[360]
2. Înălțarea minții spre Dumnezeu.[361]
3. Convorbirea minții cu Dumnezeu.[362]

Aceste definiții aparțin lui **Evagrios și Sfântului Vasile cel Mare**. Sfântul Ioan Damaschin unește definiția formulată de Sfântul Vasile cel Mare cu una din cele două definiții formulate de Evagrie, și spune că "rugăciunea este ridicare minții către Dumnezeu, sau cererea celor ce se cuvin de la Dumnezeu".[363]

Din aceste definiții rezultă că modul de redare a rugăciunii este ridicarea minții, sau convorbirea minții cu Dumnezeu. Ideea evagriană de **ridicare a minții** = **ανάβασις** este de origine platonică. E vorba de **νους-ul** identificat de Platon ca partea cea mai bună a sufletului, intelectul, cârmaci al sufletului în contact cu Dumnezeu. Aceasta este dată de faptul că νους-ul prin natura sa este apatic, adică nepătimitor (lipsit de afectele care aduc întinăciunea și boala). El este intelectul pur. Astfel, Platon spune în Phaidros: "Ființei însăși — deci ceea ce există cu adevărat, care nu are nici formă, nici culoare, nici nu poate fi atinsă, pe care nu o **poate contempla** decât **cârmaciul sufletului, intelectul** (νους), reprezintă obiectul adevăratei științe…" (247 c; vezi și Timaios 51d). Dar chiar dacă nousul curat este facultatea supremă a sufletului, adică "**tronul lui Dumnezeu**", el este doar o parte a lui. Se caută însă adâncul, esența, centrul, care constituie rădăcina și izvorul vieții spirituale. **Acest centru, sau focar este inima**: **καρδία** — cuvânt derivat din radicalul **κρδ** — care indică tocmai ideea de **centru**. Așa cum inima ca organ al trupului reprezintă elementul central și esențial al vieții biologice, tot astfel inima — spirit este centrul vieții duhovnicești, "eul", "izvorul actelor omenești", "focarul tuturor puterilor sufletești și trupești".[364] Astfel spiritualitatea răsăriteană axând centrul vieții spirituale în inimă va completa pe Evagrie referindu-se la ridicarea, înălțarea, și comunicarea inimii cu Dumnezeu în rugăciune. Sau, pentru a nu exclude nici formularea lui Evagrie, spunem că **rugăciunea este înălțarea și comunicarea minții (nous) și a inimii (kardia) cu Dumnezeu**.

359 Scara Raiului, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, p. 494-495.
360 Sfântul Vasile cel Mare, Omilia a V-a la Mucenița Iulita, III, P.S.B., 17, p. 389.
361 Evagrie Ponticul, Despre rugăciune, 35, Filocalia, vol. I, p. 79 (P.G. 79, 1173).
362 Idem, ididem 3, Filocalia, vol. I, p. 75 (P.G. 79, 1168).
363 Dogmatica, III, 24, trad. D. Fecioru, București, 1938, p. 223.
364 Sfântul Teofan Zăvorâtul, Schița unei morale creștine, Moscova, 1895, p. 306.

7.3. Rugăciunea ca virtute

După cum se ştie însuşirea de bază a virtuţii creştine este **sinergia**, adică acţiunea comună a harului divin şi a libertăţii de voinţă a celui ce o practică. Ca în orice virtute harul Duhului Sfânt începe rugăciunea şi tot el o desăvârşeşte. Astfel rugăciunea ca virtute creştină nu este pur omenească. Ea este „**în Duhul**". Accentuând aspectul teandric al rugăciunii, s-a remarcat că „în rugăciune, pe de o parte vorbim cu Dumnezeu, pe de alta vorbeşte în noi cu El însuşi. Prin aceasta în ea suntem şi uniţi cu Dumnezeu şi neconfundaţi cu El".[365]

Am văzut că rugăciunea este înălţarea (anábasis) şi convorbirea (homilia, conversatio) minţii şi inimii cu Dumnezeu. Aceasta se realizează prin inspiraţia Duhului Sfânt. Specificul rugăciunii creştine, care de altfel îi dă valoare religios-morală unică şi de excepţie, rezidă în faptul că atunci când se roagă, creştinul nu este singur. Adică, pentru creştini rugăciunea nu este strigătul plin de teamă şi nesiguranţă adresat zeilor închişi în cerul lor, care refuză să comunice cu oamenii. Ea este adresarea către "**Tatăl nostru**", cu care stabilim un dialog, o convorbire prin aceea că la rugăciune participă atât Mijlocitorul Hristos, cât şi puterea de viaţa făcătoare a Duhului. Altfel spus, rugăciunea în duh şi adevăr are un caracter **teandric**, reprezentând o împreună lucrare sau acţiune (**sinergie**) a sufletului omenesc şi a Sfintei Treimi căreia I se adresează. De fapt, Domnul însuşi ne-a învăţat că orice rugăciune trebuie să fie o adresare către Tatăl prin Fiul. El este "Mijlocitorul dintre Dumnezeu şi oameni" (I Timotei 2, 5). Este nevoie de Mijlocitor, fiindcă deşi îl numim pe Dumnezeu "Tatăl nostru", Tatăl locuieşte în "lumină de nepătruns" (I Timotei 6, 16) şi "nimeni nu l-a văzut vreodată" (Ioan 1, 18). Nu şi-a descoperit niciodată numele (Ieşirea 6, 3). Numai Fiul îl cunoaşte pe Tatăl (Matei 11, 27). De aceea **numai prin Fiul putem spune** "**Tatăl nostru**". Rugăciunea noastră prin Hristos, devine rugăciunea Lui către Tatăl. Iar adresarea Lui către Tatăl fiind comuniunea maximei iubiri, ne introduce şi pe noi în acelaşi duh şi viaţă divină. Prin Hristos noi avem "îndrăznire (**παρρησία**) şi apropiere cu încredere" (Efeseni 3, 12) către Tatăl, avem liberul acces la iubirea Părintelui nostru, fiindcă prin El am dobândit înfierea şi harul iubirii lui Dumnezeu (Efeseni 1, 5-6; Galateni 4, 7). În numele lui Iisus, Răscumpărătorul nostru şi Biruitorul morţii, "tot genunchiul se pleacă; al celor cereşti, al celor pământeşti şi al celor dedesubt…" (Filipeni 2, 10). Tot Domnul ne-a învăţat că rugăciunea către Tatăl în numele Fiului, se face **prin cuvintele Lui**: "De veţi rămânea în mine şi cuvintele mele de vor rămânea în voi, cereţi orice veţi vrea şi vi se va da" (Ioan 15, 7). **Sfântul Ciprian** arată că "este plăcut lui Dumnezeu să fie rugat prin cuvintele Fiului Său, să ajungă la urechile Lui rugăciunea alcătuită de Hristos, să recunoască Tatăl cuvintele Fiului Său când noi ne rugăm. **Cel ce**

[365] Filocalia, vol. IX, p. 404, nota 890.

locuieşte în inima noastră să fie şi în vocea noastră. Şi fiindcă îl avem pe El **Mijlocitor către Tatăl** pentru păcatele noastre (I Ioan 2, 1), când ne rugăm să ne fie iertate păcatele, **să ne rugăm cu cuvintele Mijlocitorului nostru**. Căci când zice : "Orice vom cere de la Tatăl în numele Lui ne va da" (Ioan 16, 23), cu atât mai mult dobândim ceea ce cerem în numele lui Hristos…".[366]

Dar mai mult decât atât: „**Hristos se roagă pentru noi**" (Romani 8, 34). Iar rugăciunea Lui este totdeauna ascultată şi împlinită: „Părinte, îți mulțumesc că m-ai ascultat; şi eu **ştiam că pururi mă asculți…**" (Ioan 11, 41–42)

În acelaşi timp, **rugăciunea este "în Duhul"**, fiindcă "nimeni nu poate să zică: Domnul Iisus, decât în Duhul Sfânt" (I Corinteni 12, 3). Aceasta înseamnă că prin Duhul rugăciunea noastră se uneşte cu cea a Mijlocitorului nostru către Tatăl. Orice epicleză ca invocare a Duhului face ca rugăciunea să devină o "**respirație a duhului**" nostru — spun părinții filocaliei. Aşa cum prin respirație aerul pătrunde, şi oxigenând trupul, îi asigură posibilitatea acțiunilor sale, tot astfel prin rugăciune inspirăm harul Duhului Sfânt care pune în mişcare faptele noastre ca rod al vieții Lui. Pentru acest motiv, înainte de a ne adresa Fiului, se cuvine să fim pătrunşi de harul Duhului. De fapt noi am primit înfierea prin Fiul ca lucrare a Duhului, care se roagă în noi ca să putem spune: "Avva Părinte" (Galateni 4, 6). Duhul este acela care uneşte rugăciunea noastră cu rugăciunea Fiului în unitatea Trupului lui Hristos. Numai prin Duhul putem "cunoaşte darurile pe care ni le-a făcut Dumnezeu", pe care noi le putem exprima aşa cum "Duhul ne învață" (I Corinteni 2, 6-16). În acelaşi timp "în ajutorul slăbiciunilor noastre vine Duhul Sfânt, pentru că nu ştim ce anume să ne rugăm, şi însuşi Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (Romani 8, 26). Duhul ne **luminează mintea**, **inspirându-ne discernământul ca înțelepciune duhovnicească**, pentru a judeca toate lucrurile şi faptele vieții cu "**gândul lui Hristos**" (I Corinteni 2, 14-16).

Dat fiind faptul că relația tată-fiu pretinde o asemănare, Părinții accentuează în mod deosebit că rugăciunea teandrică pretinde să ne adresăm Tatălui ca fii asemenea Lui. **Sfântul Grigorie de Nyssa** ne îndeamnă că atunci "când ne apropiem de Dumnezeu să ne cercetăm mai întâi viața noastră; abia apoi să îndrăznim să rostim cuvântul: Ava, căci Cel ce ne-a poruncit să-L numim Tată, nu ne îngăduie să spunem o minciună".[367]

Rugăciunea fiind act sinergic, nu e numai acțiune divină, ci şi acțiune umană, faptă omenească. Pentru ca Dumnezeu să lucreze în rugăciunea noastră, "**trebuie să găsească în om un pământ bun, un pământ care nu e lângă drumul bătătorit de toate părerile, care nu e împietrit, în care nu sunt lăsați să crească toți spinii prea multor griji** (Luca 8, 5–15). Cei din categoriile acestea aud şi rostesc cuvintele rugăciunii şi totuşi nu le aud, sau le aud numai înțelesul lor pământesc, dar nu aud şi nu văd înțelesul lor adânc, pornit din Dum-

[366] De Dominicae oratione, II Migne P. L. 4, 538 A (P.S.B. 3, p. 464-465).
[367] De Dominicae oratione, hom. 2, P.G. 44, 1148 AB (P.S.B. 29, p. 417).

nezeu. Toți avem de la Dumnezeu darul rostirii cuvintelor şi auzirii lor, dar nu toți rostim cuvintele bune, sau nu toți descoperim straturile din ce în ce mai adânci ale înțelesurilor şi ale puterii lor, care țâşnesc ca raze luminoase din Dumnezeu".[368]

Prin urmare, pentru ca rugăciunea să fie un act sinergic, se cuvine mai întâi ca atunci când primim harul Duhului în rugăciune, să ne străduim şi noi ca "toată grija cea lumească să o lepădăm", adică să lepădăm toate grijile vieții, obsesia avuțiilor şi dulceața înşelătoare a plăcerilor, pentru a ne putea împărtăşi de darurile şi bucuriile mai presus de fire ale rugăciunii Duhului.

Apoi, să facem ca aceste bucurii duhovniceşti să fie roditoare. Iar roadele se aduc numai în inima curată şi bună. Ele se aduc întru răbdare (Luca 8, 15), asemenea unor raze de lumină şi căldură capabile să lumineze şi să încălzească viața celor din jurul nostru, făcându-i să simtă şi să înțeleagă inefabilul bucuriei duhovniceşti pe care o revarsă rugăciunea în inimile curățite şi îmbunătățite de harul ei.

7.4. Necesitatea rugăciunii

După ce am văzut ce este rugăciunea în duh şi adevăr, precum şi specificul ei teandric, se cuvine să ne referim la **necesitatea ei**.

Necesitatea rugăciunii reprezintă înainte de toate, şi mai presus de orice, **o aspirație firească a sufletului omenesc spre comuniunea şi împărtăşirea cu valorile absolute şi eterne**. Purtând chipul lui Dumnezeu, ca rațiune şi libertate, omul se regăseşte din însingurarea grijilor vieții şi din prea multele conflicte sociale, prin întâlnirea şi comuniunea cu **Spiritul absolut**, definit în ființa Sa, asemenea omului, ca **iubire**. Sufletul omenesc poate rătăci la un moment dat în labirintul confuziei existențiale, făcând din sine un idol, căruia se închină el şi pretinde ca şi alții să i se închine… Îşi poate trăi, apoi, viața dominată de afectele şi instinctele cele mai triviale; poate "aspira" spre insațiabila cupiditate după bunurile materiale, lux, confort şi îmbuibări de tot felul, dar mai curând sau mai târziu va constata că viața lui rămâne cu o mulțime de neîmpliniri, cu zbuciumul veşnicilor căutări tensionate, cu angoissa care îi sufocă sufletul… Iar dacă va avea puterea să-şi ridice ochii din teluricul înşelător al vieții, spre cerul de lumină, acolo şi numai acolo îşi va regăsi prin rugăciune propria-i identitate şi împlinire, putând constata adevărata taină a vieții, descoperită prin cuvintele Fericitului Augustin: "**Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te**" (Ne-ai făcut pentru Tine, Doamne, şi neliniştit este sufletul nostru până nu se va linişti în Tine).[369] Numai în iubirea plină de lumină a lui Dumnezeu, unde îşi are obârşia divină sufletul omenesc, prin

[368] Dumitru Stăniloae, Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie, Cluj-Napoca, 2000, p.111.
[369] Confessiones I, 1, P.L. 32, 659.

rugăciune, chipul de lut al vremelniciei pământene se va transforma în nemurire, putând exclama împreună cu psalmistul: “precum cerbul doreşte izvoarele de apă, aşa sufletul meu te doreşte pe Tine, Dumnezeule” (Psalmul 41, 1).

Pe de altă parte, prin rugăciune ca act teandric noi obținem îndrăzneala de a participa la viața divină ca fii ai lui Dumnezeu. Având accesul liber la Dumnezeu (παρρησία) ni se deschide drumul spre mântuire, şi mai mult, spre **îndumnezeire**, ca **desăvârşire a vieții**.

Faptul că rugăciunea reprezintă împreună lucrarea cu Hristos prin Duhul Sfânt, reuşim să ne **înduhovnicim**, să ne spiritualizăm viața, **eliberând-o de întinăciunea păcatului**. Astfel, rugăciunea în opera de sfințire a vieții devine **virtutea ei centrală şi animatoare**. “Precum cel mai de preț din toate simțurile este vederea — spune **Evagrie** — tot astfel **cea mai dumnezeiască dintre virtuți este rugăciunea**”.[370] Astfel rugăciunea satisface o necesitate naturală a sufletului, şi anume aceea de a se împlini în dimensiunea lui cea mai înaltă prin înduhovnicirea cea spre sfințenie şi îndumnezeire.

Pornind de la trihotomia platonică, devenită tradițională în spiritualitatea răsăriteană, un trăitor creştin arată că omul fiind alcătuit din trei părți: “partea trupului, cea a sufletului şi cea a duhului; fiecare are necesitățile şi puterile ei, ca şi modurile ei de a le pune în lucrare. Dacă trupul cere cele de care are nevoie, acestea nu trebuie să-i fie refuzate, căci e vorba de poftele naturale. Sufletul îşi exercită activitatea sa în cunoaştere, în voință şi în sfera sentimentelor. Dar duhul? **Se roagă**. Rugăciunea poate fi aşadar numită “**respirația duhului**”. Aşa cum pentru a respira plămânii se umflă şi aspiră elementele făcătoare de viață din văzduh, tot aşa în timpul rugăciunii **adâncurile inimii noastre se deschid şi se umflă, iar duhul nostru se înalță spre Dumnezeu pentru a primi darul care îi îngăduie să se unească cu El**. Şi aşa cum oxigenul primit de sânge e îndată transportat în tot trupul pentru a-l face viu, tot aşa darul primit de la Dumnezeu străbate tot ceea ce este în noi şi toate cele ce sunt înăuntrul nostru”.[371]

7.5. Felurile rugăciunii

Felurile rugăciunii pot fi stabilite după mai multe criterii:

1. după **conținut** este rugăciunea de laudă, de mulțumire şi de cerere;
2. după **formă** este rugăciunea lăuntrică şi rugăciunea verbală;
3. după **subiect** este rugăciunea personală şi publică.

[370] Despre rugăciune, 150, Filocalia, vol. I, p. 93.
[371] Sfântul Teofan Zăvorâtul, o.c., p. 406.

7.5.1. Felurile rugăciunii după conținut

Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu prin scrisul apostolic ne indică mai multe feluri de rugăciuni. În **I Timotei 2, 1** citim: "Îndemn deci înainte de toate, să se facă cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii". În **Filipeni 4, 6** citim aceleaşi indicații: "De nimic să nu vă îngrijorați, ci cererile voastre să fie arătate lui Dumnezeu prin rugăciune şi prin cerere cu mulțumire întru toate". Felurile prin care ne adresăm lui Dumnezeu prin rugăciune au următoarele înțelesuri: **δέησις** reprezintă cererile de care avem nevoie; **προσευχή** reprezintă rugăciunea care înalță sufletul spre Dumnezeu pentru a-i aduce preamărire; **εντευξις** este îndrăznirea (parresia), prin care avem liber acces la Dumnezeu; iar ***ευχαριστία*** este rugăciunea de mulțumire, prin care ne arătăm recunoştința (gratitudinea) față de cel care ne-a dăruit anumite bunuri.

Urmând cuvintelor apostolice, s-a formulat în morala creştină cele trei modele de rugăciune: de laudă, de mulțumire şi de cerere.

Le vom vedea pe rând:

a). Rugăciunea de laudă

Rugăciunea de laudă este prima cerere din conținutul "Rugăciunii Domneşti". Noi recunoaştem sfințenia lui Dumnezeu, desăvârşirea Lui ca spirit absolut (Ioan 4, 24), aşa cum întreaga creație prin însuşi existența sa, simte această realitate. Omul ca şi coroană a creației lui Dumnezeu, ca purtătorul chipului lui Dumnezeu în el, se ridică la sfințenia Părintelui său (Leviticul 19, 2), prin lauda ce necontenit aduce. Recunoscând sfințenia lui Dumnezeu, şi necontenit tinzând spre ea, omul Îi aduce prin rugăciune cel mai înalt imn de preamărire. Este modul suprem al adresării către Dumnezeu, prin care recunoaştem măreția şi slava Lui, şi în acelaşi timp preamărim bunătatea şi iubirea Sa arătată nouă prin creație şi prin jertfa Fiului Său, ca şi milostivirea ce mereu ne-o arată ca revărsare a harului Duhului Sfânt. Aceasta este cea mai înaltă rugăciune, prin care îngerii din ceruri preamăresc pururea sfințenia Sfintei Treimi: "Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot; plin este cerul şi pământul de mărirea Lui" (Isaia 6, 3). După exemplul îngerilor din ceruri, "în toate zilele bine Te voi cuvânta, Doamne, şi voi lăuda numele Tău în veac şi în veacul veacului" (Psalmul 144, 2). Inspirându-se din acest îndemn scripturistic, Biserica aduce laudă lui Dumnezeu prin cele şapte "Laude", ca slujbe bisericeşti, care poartă tocmai acest nume. Îndemnul apostolic este, de asemenea, ca întreaga viață duhovnicească a credinciosului să fie o **neîntreruptă laudă adusă Părintelui ceresc**: "**Deci, ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de veți face, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți**" (I Corinteni 10, 31). Cuvintele Apostolului ne îndeamnă astfel ca gândurile şi toate faptele pe care le săvârşim, să poarte pecetea laudei ce se cuvine adusă lui Dumnezeu. De aici şi binecuvântarea arhierească de la Sfânta Liturghie, ca un îndemn spre

luare aminte adresat credincioșilor care participă la prefacerea euharistică, redată prin cuvintele Domnului: "Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri" (Matei 5, 16).

Dar mai presus de orice, rugăciunea de laudă, prin admirarea atributelor lui Dumnezeu (bunătate, atotputere, iubire, frumusețe) devine un **act de adorare**, ca totală dăruire adusă lui Dumnezeu: "Pe noi înșine și unii pe alții, și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". Pentru a înțelege sensul adânc al laudei devenită adorare adusă lui Dumnezeu, ne vom folosi de un caz sugerat de Sfântul Ioan Scărarul. "Mi s-a povestit într-o zi — spune el — o întâmplare de o puritate preaslăvită și cu totul desăvârșită. Cineva, mi s-a spus, văzând o femeie minunat de frumoasă, găsi într-aceasta pricină de **a da mărire Ziditorului**. La vederea ei, îl cuprinse dragostea lui Dumnezeu și din ochii lui îi țâșni un șiroi de lacrimi. Și a fost minunat de văzut cum ceea ce pentru altul ar fi fost pricină de pierzare, pentru el fu, în chip suprafiresc, cunună de biruință. Dacă un astfel de om în cazuri asemănătoare este cuprins întotdeauna de același simțământ în același chip, (poate fi socotit) părtaș al nestricăciunii chiar înainte de învierea obștească". Aceeași atitudine de laudă adusă lui Dumnezeu — spune mai departe Scărarul — "trebuie să o adoptăm și față de viersuri și cântări. În iubitorii de Dumnezeu se nasc sentimente de bucurie, dragoste de Dumnezeu și lacrimi, atunci când aud cântându-se melodii duhovnicești. În iubitorii de plăceri însă se nasc simțiri cu totul potrivnice".[372]

b). Rugăciunea de mulțumire

Rugăciunea de mulțumire reprezintă sentimentul de recunoștință îndreptat spre Tatăl nostru din ceruri pentru purtarea de grijă pe care ne-o arată totdeauna. Sfântul Apostol Pavel ne arată că mulțumirea noastră către Dumnezeu Tatăl trebuie să aibă trei aspecte: 1. **Să fie totdeauna**; 2. **Să fie pentru toate**; 3. **Să fie în numele Domnului nostru Iisus Hristos**: "Mulțumind **totdeauna**, pentru **toate**, **în numele Domnului nostru Iisus Hristos**, lui Dumnezeu și Tatălui" (Efeseni 5, 20). Recunoștința noastră trebuie să fie arătată **totdeauna**, fiindcă totdeauna Dumnezeu își arată iubirea și milostivirea față de noi. Și atunci când ne ceartă, o face fiindcă ne iubește, și vrea întoarcerea noastră: "Eu pe câți îi iubesc îi mustru și îi pedepsesc; sârguiește dar și te pocăiește" (Apocalipsa 3, 19; Evrei 12, 6). E vorba aici de **paideia divină**, care nu lezează libertatea omului, ci așteaptă conștientizarea păcatului din partea acestuia, urmată de hotărârea de îndreptare… Mulțumirea trebuie să fie pentru **toate**, adică atât pentru cele bune, cât și pentru cele pe care noi le considerăm rele. Judecata noastră este relativă, pe când judecata lui Dumnezeu este de multe ori ascunsă "calculelor" noastre: "**Cât de nepătrunse sunt judecățile Lui și de negăsit urma căilor Lui**" (Romani 11, 33). De aceea, mai presus de orice, trebuie să avem siguranța că "**toate se lucrează spre binele celor ce-L**

[372] Scara, XVI, trad. cit., p.314.

iubesc pe Dumnezeu" (Romani 8, 29). Îndemnul apostolic este ca încrederea noastră în Dumnezeu se cuvine să fie "**cu bucurie în toate**" (Filipeni 4, 5), deopotrivă atunci când beneficiem de bunătățile Lui, ca şi atunci când ne aflăm în necazuri: "**Bucurați-vă în nădejde, răbdând în necaz, stăruind în rugăciune**" (Romani 12, 12). În sfârşit, mulțumirea către Tatăl trebuie să fie, ca orice rugăciune, **în numele lui Iisus Hristos**, Mântuitorul nostru, atât în stările de înălțare şi negrăită bucurie prin har, cât şi în suferințele pentru Hristos. Aceiaşi bucurie sfântă să fie prisositoare prin stăruința în rugăciunea de mulțumire adresată Tatălui prin Hristos. Trăind în adâncul de taină a acestei sfinte bucurii duhovniceşti, Apostolul pătruns de duhul vieții lui Hristos, putea spune: "…Pentru aceia mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos; căci, **când sunt slab, atunci sunt tare**" (II Corinteni 12, 10).

c). Rugăciunea de cerere

Rugăciunea de cerere este cel mai des întâlnită în viața credincioşilor, fiind legată de **aspirațiile, de idealurile, de necesitățile, de necazurile şi de neprevăzutele întâmplări din viața omului**. Această rugăciune este cel mai mult întâlnită şi la popoarele primitive, fiind generalizată şi în religiile păgâne, unde zeul era invocat ca izbăvitor în necazuri şi nevoi.

Prima problemă ce se pune în legătură cu rugăciunea de cerere, se referă la **însăşi obiectul cererii**, **ce adică să cerem**? Întrebarea este motivată de faptul că noi nu ştim ce să cerem, că Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite (Romani 8, 26). Iar pe de altă parte, Mântuitorul însuşi ne îndeamnă la rugăciunea stăruitoare de cerere, El însuşi prețuind această rugăciune ori de câte ori a fost cazul…

Fericitul Augustin stabileşte regula generală a rugăciunii de cerere, spunând că "**putem să cerem în rugăciune tot ceea ce putem să ne dorim în mod legitim pentru noi şi pentru ceilalți**". A cere legitim înseamnă să cerem fiindcă avem această datorie din partea lui Dumnezeu. Dar această legitimitate nu îngăduie ca în rugăciune să cerem ceea ce aduce răul, nouă şi semenului. Referindu-se la faptul că de multe ori suntem înclinați să cerem ceea ce este rău semenului, Sfântul **Grigorie de Nyssa** arată deosebit de sugestiv **că acest fel de rugăciune reprezintă un păcat**, fiindcă nu se adresează bunătății şi iubirii lui Dumnezeu: "**Pe care tată îl invocă? (rugăciunea pentru răul semenului). Cu siguranță nu pe Cel care este în ceruri şi care împarte numai binele! Tatăl de la care ceri răul este satana, spiritul urii**".[373]

Concret vorbind, "adeseori căutăm să dobândim lucrurile în care nu vedem nici un rău: un succes, un post, bani. Pot fi cerute acestea în rugăciune? După regula lui Augustin **nu e nimic rău dacă ne rugăm pentru ceea ce dorim**. Dar efortul pentru asemenea valori are limitele sale. Nu putem să ne îmbogățim cu furturi; să ajungem în postul dorit cu înşelătorii… Dorința de a obține anumite valori trebuie să se oprească acolo unde ele nu mai reprezintă un

[373] Tomas Spidlik, Izvoarele luminii. Tratat de Spiritualitate, trad. rom.. Iaşi, 1994, p.437-439.

bine, ci un rău. **Rugăciunea de cerere trebuie să îl implice pe Dumnezeu în eforturile noastre pentru succesul şi binele vieții**”… **Sfântul Ambrozie** ne îndeamnă ca atunci “**când te rogi, roagă-te pentru lucruri mari!**”. Iar lucrul cel mai mare este **Împărăția lui Dumnezeu**. De aici şi sfatul lui **Evagrie**: “**roagă-te la Dumnezeu ca să fii purificat de patimi, eliberat de ignoranță, de ispită şi să nu fie părăsit de Dumnezeu**”.[374]

7.5.2. Caracteristicile rugăciunii de cerere

1. Rugăciunea de cerere porneşte totdeauna din credință: “toate câte veți cere rugându-vă cu credință, veți primi” (Matei 21, 22; 17, 20).

După concepția iudaică contemporană Mântuitorului cererea în rugăciune avea un pronunțat caracter subiectiv, în sensul că pe “păcătoşi Dumnezeu nu-i ascultă” (Ioan 9, 31). Mântuitorul schimbă complet această mentalitate, arătând în pilda “vameşului şi fariseului”, că vameşul prin rugăciunea sa smerită şi prin pocăință, s-a întors mai îndreptat la casa sa decât fariseul, care din mândrie nici nu se ruga, ci se lăuda lui Dumnezeu. Cu cât păcatul săvârşit te apasă mai tare, cu atât şi rugăciunea trebuie să fie mai adâncă şi mai pătrunsă de încrederea iertării lui Dumnezeu, ştiut fiind că Dumnezeu se bucură pentru un păcătos care se întoarce prin pocăință, decât pentru 99 de drepți (Luca 15, 7), deoarece Fiul Omului a venit să caute oaia cea pierdută şi să cheme pe păcătoşi la pocăință, “şi să mântuiască pe cel pierdut” (Luca 19, 10). Şi fiindcă “cei bolnav au nevoie de doctor, şi nu cei sănătoşi”, Mântuitorul este prietenul păcătoşilor pentru a-i salva din păcat.

Pe de altă parte, pe măsură ce prin înnoirea vieții dobândim acel discernământ duhovnicesc (I Corinteni 2, 14), acea judecată şi înțelepciune prin care deosebim realitățile duhovniceşti de realitățile înşelătoare ale acestei lumi, vom ajunge la **adevărata cunoaştere**, şi **cererea noastră va primi un conținut spiritual**. Clement Alexandrinul pornind de la faptul că gnosticul prin credința şi viața sa curată va şti să ceară ceea ce este spre binele lui duhovnicesc şi al semenului său, de aceea cererea lui va fi ascultată.[375] Origen merge mai în adânc, şi arată cum cererea noastră ajunge la Tatăl numai prin Duhul Sfânt, fiindcă numai glasul Lui urcă la Tatăl.[376] De aceea, orice gând şi orice acțiune trebuie pusă “în acord” cu Duhul Sfânt, spune Sfântul Grigorie de Nazianz.[377]

Ioan din Kronstadt, preot, mare duhovnic şi sfânt rus, cu puteri taumaturgice, accentuând necesitatea credinței neşovăielnice, ne sfătuieşte: “adu-ți aminte: când te rogi, Dumnezeu aşteaptă să răspunzi la întrebarea pe care ți-o pune lăuntric: “crezi tu că pot face aceasta?”

374 Idem, ibidem
375 Stromata VI, 44, PG 9, 336 BC (PSB 5, p.415).
376 De oratione 14, PG 11, 464A (PSB 7, p.446).
377 Oratio, 32, 1, PG 36, 176 A.

(Marcu 9, 28). Răspunsul tău trebuie să vină din adâncul inimii: “Da, Doamne”... Inima care nu crede că Dumnezeu poate să-i dea ceea ce cere, îşi primeşte pedeapsa, în sensul că va fi copleşită şi apăsată de îndoială. **Nici măcar umbra unei îndoieli să nu supere pe Dumnezeu cel atotputernic**”.[378] “Mulți şi-au pierdut credința, fie pentru că şi-au pierdut cu desăvârşire duhul rugăciunii, fie că încă nu l-au avut niciodată, şi nu-l posedă pentru faptul că nu se roagă”.[379]

2. Mântuitorul le-a spus Sfinților Apostoli şi prin ei nouă tuturor că rugăciunea de cerere către Tatăl trebuie să fie făcută prin cuvintele Sale: “Tot ceea ce veți cere în numele meu, voi face” (Ioan 14, 3). La fel, rămânerea în cuvântul Său (Ioan 15, 7) va face cererile ascultate. Nu e vorba de o putere magică, ci de faptul că “cel ce roagă numele Domnului Iisus are conştiința prezenței Sale binevoitoare pe lângă el şi în el; astfel rugăciunea sa se preface în cea mai desăvârşită încredere”.[380]

3. Rugăciunea de cerere să fie făcută aşa cum **Domnul ne-a învățat, ca să împlinim prin ea voia Tatălui nostru**.

Domnul ne-a învățat ca mai întâi să căutăm împărăția lui Dumnezeu şi celelalte ni se vor adăuga nouă. Adică, să cerem mai întâi bunurile spirituale şi apoi cele materiale. Şi acest lucru să-l facem plini de încredere în purtarea de grijă a Tatălui; că El veghează la viața noastră ca un Părinte bun şi iubitor. Altfel spus, cererile noastre să nu fie sufocate de grijile pline de teamă şi neîncredere în bunătatea lui Dumnezeu.

Apoi să lăsăm ca cererile noastre să aibe **răspunsul voii lui Dumnezeu**; precum El ne-a învățat să ne adresăm Tatălui: “**facă-se voi Ta, precum în cer aşa şi pe pământ**”. Rugăciunea Domnului din Ghetsimani rămâne şi pentru noi un model viu de urmat. El a venit să împlinească voia Tatălui, şi atunci nu-şi putea impune voința Sa, ci se cuvenea să-şi identifice voința Sa cu a Tatălui: “**Nu voia mea, ci voia Ta**” (Matei 26, 39). Rugăciunea de cerere va fi astfel o **imitare a rugăciunii lui Iisus către Tatăl**. De aici vedem că în rugăciunea de cerere totdeauna premerge voia lui Dumnezeu, fiindcă noi “**nu ştim ce cerem**”. Împlinirea în cererea noastră a voii lui Dumnezeu reprezintă mai presus de orice altceva un act de dăruire lui Dumnezeu. Fecioara Maria primind vestea naşterii Fiului lui Dumnezeu nu a cerut absolut nimic, ci s-a supus voinței divine, lăsându-L pe Dumnezeu să împlinească totul din ceea ce consideră că are ea trebuință: “Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul Tău”. Se cuvine ca şi noi să ne dăruim total lui Dumnezeu în rugăciune, fără nici o rezervă, preamărindu-L chiar în suspinele şi lacrimile cererilor noastre. Renunțând la egoismul nostru, **punem în fața lui Dumnezeu cererile noastre şi ne rugăm ca El să le împlinească** după a Sa ştiință… Şi precum Sfânta Fecioară a fost învrednicită prin voia lui Dumnezeu să nască pe Mântuitorul lumii, tot astfel prin voia lucrătoare a lui Dumnezeu în viața noastră, facem ca Hristos să ia chip şi în sufletele

[378] Ma vie…cit, p.37.
[379] Idem, p.52.
[380] Tomas Spidlik, cit., p.64.

noastre, iar noi să ne maturizăm duhovniceşte după modelul Lui (Efeseni 4, 13), ştiut fiind că: “voia lui Dumnezeu este sfințirea noastră” (I Tesaloniceni 4, 3).

Arătam mai înainte că Dumnezeu nu împlineşte totdeauna cererea noastră, fiindcă “noi nu ştim ce cerem” şi nici nu putem prevedea care este binele de care avem trebuință… Pentru acest motiv de multe ori ni se întâmplă să constatăm la un moment dat că ceea ce am fi dorit cu ardoare să ni se întâmple nu s-a întâmplat… şi aceasta a fost spre binele nostru. De fapt cel ce cu adevărat este dăruit lui Dumnezeu pune în fața Părintelui cererea sa cu încredere neclintită că Dumnezeu “nu-l va lăsa şi nici nu-l va părăsi” (Evrei 13, 5), că tot ceea ce Dumnezeu voieşte şi face este spre binele lui, chiar dacă nu totdeauna poate să înțeleagă acest adevăr de taină ce se află în înțelepciunea, atotputernicia şi atotştiința lui Dumnezeu: “Dacă Dumnezeu este pentru noi, cine este împotriva noastră?”… (Romani 8, 31). Cel ce cu adevărat L-a primit pe Iisus în inima sa ca Domn şi stăpân al vieții sale, va înțelege pe deplin că El are “puterea în cer şi pe pământ”, şi că nouă nu ni s-a dat un duh de temere şi îngrijorare, ci “de putere, de dragoste şi de minte înțeleaptă” (II Timotei 1, 7). Rugăciunea “plecată sub mâna cea tare a lui Dumnezeu” (I Petru 5, 8) se împlineşte printr-o totală dăruire şi încredere în Dumnezeu, rămânând totdeauna fideli voii Sale. Atunci ne vom ruga cu cuvintele rugăciunii lui Iisus: “nu voia mea, ci voia Ta să se facă”.

Părinții de la mănăstirea Optina având convingerea că totul trebuie primit în viață ca de la Dumnezeu, nu cereau în rugăciunea de dimineață decât să poată împlini voia Sa: „Învață-mă să întâmpin cele ce vin asupra mea, cu pacea sufletului şi cu convingerea clară că voia Ta guvernează totul… În momente neprevăzute, ajută-mă să nu uit că toate sunt trimise de la Tine”.

4. O altă caracteristică a rugăciunii de cerere este **stăruința**. Pornind de la credință, rugăciunea devine, ca o adresare a fiului către Părintele său, stăruitoare. Mântuitorul a prețuit “îndrăzneala” temeluită pe credință a femeii cu scurgere de sânge, a femeii cananeence, a sutaşului, etc. Stăruința în rugăciune va trebui să activeze mereu viața noastră duhovnicească chiar şi atunci când nu ni se împlinesc cererile, chiar atunci când lupta cu ispitele este mai încrâncenată; chiar când duhul ne este mai întunecat, inima mai fără vlagă şi gura mai fără glas… tocmai în aceste stări şi situații trebuie să ne rugăm cu mai multă stăruință; tocmai atunci nu trebuie să ne lăsăm pradă forțelor răului care ne apasă zdrobitor; tocmai atunci rugăciunea ne va ajuta să fim biruitori în ispitele de tot felul care ne copleşesc de multe ori, aducându-ne în suflet deznădejdea şi neîncrederea în iubirea lui Dumnezeu. Sunt sugestive în acest sens cuvintele poetului “Oastei Domnului”, Traian Dorz: “Nu te-ndoi când rugăciunea / Nu-şi va primi răspuns pe loc / Chiar dacă-ntârzie minunea / Tu roagă-te şi mai cu foc.”

De fapt, Mântuitorul nostru ne-a adresat îndemnul să nu ne lenevim, ci mai mult efort făcând, să **stăruim în rugăciune**, asemenea femeii văduve, din pildă, care prin stăruința ei a înduplecat pe judecătorul nedrept, “care de oameni nu se temea şi de Dumnezeu nu se ruşina, să-i facă dreptate. Şi i-a făcut pentru **stăruința ei**. Dar Dumnezeu nu va izbăvi pe aleşii Săi,

care strigă către El ziua şi noapte, şi va răbda mult pentru ei? Şi zic vouă, că îi va izbăvi îndată" (Luca 18, 1–8).

Această stăruință în rugăciune se bazează pe ceea ce Sfântul Apostol Pavel numeşte: παρρησία ca îndrăznire, ca încredere, ca apropiere prin credința în Hristos, către Tatăl (Efeseni 3, 12). Dacă prin păcatul originar ne-am înstrăinat față de Dumnezeu, neavând îndrăznire şi apropiere către Tatăl, prin Hristos am devenit **casnicii lui Dumnezeu** (Efeseni 2, 18–19) "templul Dumnezeului celui viu" (II Corinteni 6, 16). De aceea, prin cuvintele lui Hristos către Tatăl, noi vom avea apropierea şi îndrăznirea de a stărui cu bunăcuviință în rugăciunea către El.

Sfântul Ioan Scărarul ne îndeamnă "să nu ne mâhnim dacă, cerând ceva Domnului, rămânem multă vreme fără răspuns. Domnul a voit ca toți oamenii să devină neîmpătimiți. Toți cei care cer ceva de la Domnul şi nu li se dă, să ştie că asta se întâmplă desigur dintr-una din următoarele pricini: ori pentru că au cerut înainte de vreme, ori că cer cu nevrednicie, ori pentru că de li s-ar împlini s-ar înălța (mândri), ori pentru că de-ar dobândi cererea lor s-ar lenevi".[381]

7.5.3. Obiecțiuni privind rugăciunea de cerere

În legătură cu rugăciunea de cerere s-au ridicat unele **obiecțiuni**, spunându-se că această rugăciune nu este necesară, "fiindcă Dumnezeu ştie de ceea ce avem nevoie înainte de a cere noi". Pe de altă parte, s-a obiectat că dacă Dumnezeu ne-ar împlini schimbătoarele noastre cereri, voința Lui va trebui să fie şi ea într-o continuă schimbare, ceea ce la Dumnezeu nu e posibil, fiindcă în Dumnezeu "nu este nici umbră de schimbare". (Iacob 1, 17)

Într-adevăr, Dumnezeu ştie de ceea ce avem nevoie, dar El vrea ca noi să intrăm în comuniune cu El şi să-l primim pe El în viața noastră, **având conştiința că "tot darul desăvârşit de sus vine"** (Iacob 1, 17).

Pe de altă parte, rolul rugăciunii nu este de a impune voința noastră schimbătoare, determinând schimbarea voinței lui Dumnezeu, **ci dăruirea noastră integrală lui Dumnezeu prin rugăciune, spre a identifica voința noastră cu a Lui, şi nu invers**. Sunt concludente în acest sens cuvintele Sfântului Apostol Ioan: "**Vom avea încredințarea că am fost ascultați de Dumnezeu, dacă vom cere cea ce este după voia Sa**" (I Ioan 5, 14).

[381] Cuvântul XXVI, o. c. p. 420.

7.5.4. Felurile rugăciunii după formă

a). Rugăciunea lăuntrică

Rugăciunea lăuntrică reprezintă adresarea către Dumnezeu fără cuvinte, deschiderea intimității spre a primi pe Dumnezeu în suflet. Ea poate cuprinde rugăciunea minții, a inimii şi rugăciunea contemplativă, ca rugăciune a tăcerii, care pătrunde până în cele mai adânci cute ale sufletului, făcându-te să simți prezența lui Dumnezeu.

b). Rugăciunea verbală

Aceasta este rugăciunea exprimată prin cuvânt, fie de credinciosul singur, fie în formă comunitară. Rugăciunea verbală poate fi rostită urmărind textele aflate în cărțile de rugăciuni, formulate pentru diversele şi multiplele trebuințe ale vieții, dar rugăciunile verbale pot fi expuse şi liber.

Sub aspect pedagogic, părinții filocalici recomandă să se înceapă cu rugăciunile fixe, fiindcă şi rugăciunea trebuie învățată, şi este nevoie de modele. Mântuitorul însuşi a recomandat Apostolilor care îi cereau să-i învețe cum să se roage, spunând: "**aşa să vă rugați**", şi le-a formulat textul rugăciunii "Tatăl nostru", pe care creştini primelor secole îl rosteau, după mărturia lui Tertulian, de trei ori pe zi, rămânând peste veacuri adresarea către Tatăl prin cuvintele Fiului, Mijlocitorul nostru.

Rugăciunile fixe pot fi folosite şi atunci când sufletul se află în starea de secetă duhovnicească; când duhul ți-e stins şi lipsit de dinamismul creator care să-l ridice în comuniunea de iubire cu Dumnezeu. Aceste rugăciuni fixe riscă însă de multe ori să devină mecanice, gândul împrăştiindu-se cu uşurință, fiindcă cuvântul urmează textul.

Pe de altă parte, **rugăciunile libere** oferă posibilitatea de a comunica lui Dumnezeu întregul zbucium al sufletului care te apasă, toate dorințele care te animă, toate nevoile şi neîmplinirile legate de anumite situații, pe care textele fixe nu le cuprind, fiindcă viața însăşi nu poate fi "prinsă" în forme fixe… Rugăciunile libere **te angajează la concentrare asupra gândurilor şi cuvintelor**, încât mai puțin se întâmpină pericolul risipirii gândului. În acelaşi timp, sub aspect subiectiv poate degenera în **polilogie**. Rugăciunea liberă poate fi completată cu **psalmodierea,** potrivit simțămintelor sufleteşti care te animă la un moment dat.

Psalmodierea (cântarea) este de mare importanță şi eficiență în rugăciunea verbală individuală şi obştească. **Ea este o rugăciune cântată, care aduce linişte şi pace sufletului**, **fiindcă muzica armonizează sufletul în el însuşi**. "Prin cântare, zice cineva, voi arăta gândul meu (Psalmul 48, 4), voința mea, pentru că nu am ajuns încă să desluşesc bine lucrurile. Eu însă îmi voi înălța voia prin rugăciune şi prin aceasta voi primi deplina adeverire",[382] ne

[382] Cuvântul , XXVII, o. c. p. 486.

destăinuie Sfântul Ioan Scărarul. Cântarea animă rugăciunea, aducând seninătate şi bucurie sufletului, iar rugăciunea face ca prin cântare Duhul lui Dumnezeu să pătrundă în cutele cele mai adânci ale sufletului spre a-i da bucuria mântuirii.

Rugăciunea cântată măreşte sensibilitatea minții de a pătrunde înțelesul de taină al textului, printr-o interpretare adecvată, care nu “**întărâtă duhul spre răcnire**”…

Rugăciunea cântată, fie individuală, fie obştească, nu urmăreşte scoaterea în evidență a vocii (cuiva) spre mândrie, ci spre înălțarea inimii sincere spre Dumnezeu, lăsându-te pătruns de duhul Lui de linişte şi împăcare…

7.5.5. Felurile rugăciunii după subiect

Aceste rugăciuni pot fi individuale şi publice.

a). Rugăciunea individuală

Rugăciunea individuală reprezintă modul subiectiv de comunicare cu Dumnezeu, potrivit evlaviei fiecăruia şi dorinței de desăvârşire în practicarea rugăciunii. Condiția esențială este **sinceritatea, naturalețea şi discreția**: “Iar tu când te rogi, intră în camera ta şi încuind uşa ta, roagă-te Tatălui tău celui în ascuns, şi Tatăl tău cel ce vede în ascuns îți va răsplăti la arătare” (Matei 6, 6).

Necesitatea aceste rugăciuni este dată de nevoia sufletului omenesc de a **comunica intim cu Dumnezeu**. Sunt într-adevăr situații în viață, pe care nici nu vrei şi nici nu este nevoie să le cunoască cei din jur, fie ei oricât de apropiați şi sinceri… Tainele sufletului omenesc sunt multiple şi variate, încât numai **rugăciunea intimă cu Dumnezeu** face ca Duhul Sfânt să coboare în cele mai de nepătruns cute ale sufletului, spre a-i aduce împlinirea aspirațiilor sale.

b). Rugăciunile publice

Aceasta este rugăciunea Bisericii desfăşurată în cadrul **cultului divin public**, la slujbele bisericeşti, mai cu seamă la Sfânta Liturghie. Biserica, privită ca Trupul lui Hristos este formată din membre unite în duhul aceleiaşi comuniuni de har primit mai ales prin **cuvânt**, **rugăciune** şi **împărtăşirea din acelaşi Trup şi Sânge al Domnului**.

Rugăciunea comună asigură unitatea de simțire şi de comuniune cu Dumnezeu prin unitatea Duhului unificator, care o animă şi o împlineşte. Prin rugăciunea obştească credincioşii aduc cea mai înaltă cinstire, laudă şi mulțumire lui Dumnezeu. Duhul comunitar este asemenea unei flăcări de lumină şi căldură, rezultată din acelaşi duh al rugăciunii de care se împărtăşesc credincioşii, asemenea căldurii şi luminii pe care şi-o transmit reciproc mai mulți cărbuni aflați pe o vatră de jăratic… Aşa cum cărbunii îşi transmit unii altora căldura şi

lumina, făcând ca aceasta să-şi arate puterea sporită, tot astfel şi duhul rugăciunii credincioşilor se aprinde unul din altul, nu prin imitație, ci prin duhul vieții lui Hristos, prezent în Trupul Său tainic, ale cărui membre unite prin aceiaşi sevă a dragostei, sunt toți cei adunați în numele Lui, după cum El însuşi ne-a asigurat "că unde sunt doi sau trei adunați în numele meu acolo şi eu în mijlocul lor" (Matei 18, 20). Sufletele care sincere se unesc în rugăciune, se împărtăşesc de viață divină, simțind fiecare pulsul iubirii lui Dumnezeu, după mărturia Scripturii Sfinte: "Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată; dar dacă ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne în noi, şi dragostea lui este desăvârşită. Din aceasta cunoaştem că rămânem în el şi el în noi, fiindcă ne-a dat Duhul Său" (I Ioan 4, 12–13).

Pe de altă parte, ceea ce întăreşte rugăciunea publică este evlavia fiecărui credincios. Mai întâi evlavia interioară animată de credință, nădejde şi dragoste față de Dumnezeu şi față de aproapele. Apoi evlavia exterioară, ca expresie a celei interioare, va trebui să fie lipsită de formalisme şi tradiționalisme sterile, şi pătrunsă de naturalețea sufletelor sincere şi dăruite lui Dumnezeu. "Fie că te rogi cu frații, fie singur, străduieşte-te să te rogi nu din obişnuință, ci cu simțirea",[383] ne îndeamnă Evagrie Ponticul. În felul acesta, rugăciunea sufletelor dăruite lui Dumnezeu în comuniunea ecclezială va reprezenta împărăția lui Dumnezeu pe pământ, ca viață a Duhului Sfânt "de pace, bucurie şi dreptate" (Romani 14, 17), de care credincioşi se vor împărtăşi ori de câte ori participă la rugăciunea obştească.

7.6. Rugăciunea trupului

Atât rugăciunea individuală cât şi rugăciunea publică **implică şi trupul în rugăciune**. Este firesc să fie aşa, întrucât noi ne mântuim deopotrivă cu sufletul şi cu trupul. Încă din vechime Origen arăta că omul evlavios "poartă şi în trupul său icoana dispozițiilor cuvenite sufletului în vremea rugăciunii".[384] Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu ne îndeamnă fără nici un echivoc: "înfățişați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră duhovnicească" (Romani 12, 1). **Postul,** de pildă, ca act de voință, reprezintă o virtute prin care ne înfățişăm trupurile ca o jertfă vie, ca o închinare duhovnicească, adică ca o **rugăciune a trupului**.

În special rugăciunea trupului se manifestă prin actele şi gesturile evlaviei exterioare, cum ar fi: **îngenuncherile**, ca mijloc de adresare, de laudă, dar şi de manifestare a umilinței adusă lui Dumnezeu, după cuvintele Apostolului: "De aceea cad în genunchi în fața Tatălui, de la care îşi trage numele orice neam în cer şi pe pământ" (Efeseni 3, 14–15); "întru numele lui Iisus, tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi a celor dedesubt" (Filipeni 2, 10).

383 Cuvânt despre rugăciune, 42, Filocalia, p. 79.
384 De oratione 31, 2, P.G. 11, 552A (PSB 7, p.284).

La îngenunchere, ca rugăciune de căință, putem adăuga şi **metaniile** săvârşite cu umilință şi pocăință. Apoi **ridicările în picioare** în timpul rugăciunii, sau a lecturilor biblice în cult, precum şi **şederile** în timpul predicii. Origen consideră că poziția cea mai favorabilă rugăciunii o constituie starea în picioare, cu mâinile întinse şi cu ochii ridicați spre cer.[385]

Din cele mai vechi timpuri rugăciunile, predicile, slujbele şi alte acte de cult începeau şi se sfârşeau cu semnul sfintei cruci, în numele Sfintei Treimi. Era un mijloc de preamărire a Sfintei Treimi, de a ne ruga şi predica în numele Sfintei Treimi. Sau binecuvântarea tuturor lucrurilor care "se sfințesc prin cuvântul lui Dumnezeu şi prin rugăciune" (I Timotei 4, 5), se făcea tot prin semnul crucii. "Tot ceea ce trebuie sfințit e consacrat prin **semnul crucii Domnului**, cu chemarea numelui lui Hristos",[386] scrie Fericitul Augustin.

Încă din timpul apostolic se păstrează **hirotonia**, adică punerea mâinilor preoției pe capul celui consacrat ca slujitor al lui Dumnezeu. Această Sfântă Taină împărtăşea la început alături de harul preoției, şi harisma glosolaliei, ca dovadă că prin rugăciunea însoțită de punerea mâinilor, Duhul Sfânt îşi confirma prezența într-o formă concretă, confirmând atât **importanța**, cât şi **necesitatea rugăciunii trupului**. Acest fapt demonstrează că Duhul Sfânt lucrează în viața oamenilor atât prin **rugăciune ca respirație a sufletului, cât şi prin rugăciunea trupului**.

Sfântul Ciprian se referă la **buna cuviință** ce trebuie avută în timpul rugăciunii. Aceasta se referă la **ținuta corpului, la privire şi la modelarea vocii**. Iată cuvintele sale: "…Să fie cuvântul şi rugăciunea celor ce se roagă cu cuviință, păstrând stăpânirea de sine şi bunul simț (ruşinea, pudoarea). Să ne gândim că stăm sub privirea lui Dumnezeu. Trebuie să placă ochilor dumnezeieşti şi **ținuta corpului şi felul vocii**. Căci după cum celui neruşinat îi este caracteristic să se facă cunoscut prin strigăte, dimpotrivă celui cuviincios îi şade bine să se roage cu **rugăciuni smerite**… Şi în timp ce ne adunăm la un loc cu frații şi săvârşim jertfele dumnezeieşti împreună cu preotul lui Dumnezeu, suntem datori să ne aducem aminte cu **respect şi ordine**, să nu aruncăm peste tot cererile noastre cu **glasuri nechibzuite**, nici cererea care trebuie înfățişată cu modestie lui Dumnezeu, să nu o aruncăm cu o **vorbărie zgomotoasă** (tumultuoasă), fiindcă Dumnezeu nu este ascultător vocii, ci al inimii…".[387]

Dar rugăciunea trupului merge şi mai în adânc, spre spiritualizarea lui. Participând la rugăciunea duhului, trupul multor sfinți, precum Maria Egipteanca, trăiau starea de levitație, fiind ridicați de puterea harului lui Dumnezeu, prin depăşirea gravitației, spre comunicarea celor cereşti, imitând astfel înălțarea Domnului la cer, numită de Angelus Silesius, "călătorie heruvimică".

De aici vedem că în adâncul ei de taină, rugăciunea depăşeşte simțurile şi înalță firea omenească spre "a intra în cele dinăuntru ale catapetesmei, unde a intrat ca înainte mergător

[385] Ibidem.
[386] Contra Faustum, 12, 30, P.L. 42, 270.
[387] De Dominica oratione, cap. IV, P.L. 4, 538C (PSB 3, p.465 –466).

pentru noi. Iisus, devenind "arhiereu în veac" (Evrei 6, 19–20). Şi astfel natura omenească va pregusta bucuria de negrăit a comunicării veşnice cu Dumnezeu, împărtăşindu-se de "cele ce ochiul n-a văzut, nici urechea n-a auzit, nici la inima omului nu s-au suit. Pe acestea le-a pregătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (I Corinteni 2, 9).

7.7. Ora et labora

Rugăciunea legată de muncă a fost impulsionată de atât de categorica poruncă apostolică: "cine nu vrea să muncească, nici să nu mănânce" (II Tesaloniceni 3, 10). Odată cu organizarea vieții chinoviale au apărut ordine contemplative, dar şi active, pentru care "**ora et labora**" a devenit deviza însăşi a vieții lor duhovniceşti. Ea a fost pusă în circulație de către benedictini. Înainte de ei, Sfântul Vasile cel Mare, om al acțiunii şi organizator al vieții chinoviale, punea la început fapta, fiindcă cu ea ne vom prezenta la judecata lui Dumnezeu.

Mesalienii eretici însă excludeau munca manuală ca fiind incompatibilă rugăciunii, considerată exclusiv ca lucrare duhovnicească, iar sub pretextul rugăciunii neîncetate, ei cultivau trândăvia. Față de o astfel de concepție a luat atitudine Sfântul Ioan Gură de Aur, arătând că **munca este o lege a naturii şi în acelaşi timp un mijloc de a ne asemăna lui Dumnezeu**, care în actul creației este un **τεχνίτης** (meşteşugar-artist) asemenea unui lucrător, făcător, creator (**δημιουργός**).[388] Chiar dacă prin păcat munca a devenit un chin, osteneală, caznă (**πόνος**), ea rămâne totuşi o lucrare (**εργασία**) independentă de păcat.[389] Dar şi în cadrul firii căzute în păcat, munca rămâne **φάρμακον** (leac)[390] care **domoleşte patimile** şi prin care ne putem manifesta **iubirea față de săraci**, ajutându-i cu bunurile obținute prin **osteneala muncii noastre**. Munca monahilor, de pildă, având ca temei **iubirea, se exercită în climatul de rugăciune, devenind ea însăşi o rugăciune**.

S-a remarcat că tot ce lucrau sau vorbeau părinții pustiei converteau în rugăciune. Atât timp cât mintea era ațintită spre Dumnezeu, orice lucrare a lor purta duhul rugăciunii. De multe ori aceasta se făcea adevărată hrană, încât uitau să mănânce, iar în sensibilitatea lor absolută chiar şi actul mâncării se convertea în doxologie şi mulțumire adusă Ziditorului a toate. Timpul privegherii şi al rugăciunii se adâncea tot mai mult în viața lor, precum golful mării în pământ uscat, iar dacă mai acordau şi somnului un minim de timp, "atât cât să nu se strice firea minții" de priveghere necontenită, găseau totuşi un mod de a se ruga chiar şi atunci, fiindcă a întrerupe legătura cu Dumnezeu era pentru ei moarte.[391]

388 Omilia la Facere, 5, 3, P.G. 53, 51 (PSB 21, p.71).
389 Omilia la Evanghelia după Ioan, 36, 2, P.G. 59, 206.
390 P.G. 51, 194
391 Preot Prof. Ioan Buga, Rugăciunea în Pateric, rev. Ortodoxia, nr.3/1983, p.460.

Dorind ca monahii să practice o iubire activă, Sfântul Vasile cel Mare arată că se impune o judicioasă alegere a muncii ce trebuie exercitată în contextul vieții lor de rugăciune: "…Să preferăm acele meserii care nici viața nu o distrag, ci o păstrează așa ca să fie plăcută Domnului, nici pe cei care se străduiesc în exercițiul pietății nu-i sustrag de la timpul psalmodiei, nici de la rugăciune şi nici de la buna rânduială".[392]

Soluția optimă este însă "**orationis status**", adică starea de rugăciune propusă de Sfântul Ioan Casian,[393] care face ca prin rugăciune activitatea să devină o bună dispoziție a sufletului.

După cum pe bună dreptate remarcă Tomas Spidlik, "în timpurile noastre oamenii nu se concentrează uşor. Pare, din punct de vedere psihologic mai potrivit sfatul: rugați-vă scurt, dar des; sfințiți muncile cu bune intenții şi cu aşa zisele rugăciuni scurte. Aşa, rugăciunea va înceta să fie o datorie grea, şi vom începe, după cum spune Bossuet: "Să ne rugăm fără rugăciune", pentru ca înălțarea minții la Dumnezeu să devină atitudinea noastră vitală".[394]

7.8. Rugăciunea ca filosofie dumnezeiască

Este prea bine cunoscută importanța pe care cei vechi o acordau filosofiei. Se spunea că ceea ce este medicina pentru trup, este filosofia pentru suflet. Filosofia te ajuta să trăieşti conform naturii şi să duci natura la perfecțiunea ei. Iar la aceasta se ajunge prin kátharsis, ca şi curăție a naturii de tot ceea ce îi este "necurat", adică străin şi vătămător. Pe de altă parte, kátharsis aduce sănătatea naturii prin cultivarea virtuților, adică prin deprinderea de a săvârşi fapte conforme cu Binele, care îi este propriu şi necesar naturii omeneşti. În acest fel **κάθαρσις** va conduce la **τελείωσις**, ca desăvârşire a naturii.

În celebrul **mit al peşterii** (Republica 514 a–518 b), Platon arată că la cunoaşterea adevărului în sine, care este scopul cel mai înalt al filosofiei, se ajunge numai prin eliberarea din lanțurile înrobitoare ale patimilor care te țin legat în tenebrele firii şi ale vieții… De aici vedem că filosofia este **γνωσις** (cunoaştere). Ea ne ajută să cunoaştem adevărul, adică **Ființa în sine,** care este Dumnezeu. În acest caz, filosofia este cunoaşterea prin katharsis, fiindcă, după cum spune Platon, "**numai cel curat se poate atinge de Cel curat**" (Phaidon 66 d; 67bc; 70a). Iar "a fi curat" înseamnă a fi neîntinat de poftele şi patimile trupului. La acest katharsis (curat) se ajunge prin detaşarea sufletului de trup, considerat "închisoarea" lui şi cauza declinului său…

Prin urmare, dobândind cunoaşterea prin eliberarea minții de întinăciunea trupului se poate ajunge la "asemănarea cu Dumnezeu pe cât îi stă omului în putință", spunea Platon (Theaitetos 176 a).

---

392 Reguli Mari V, 38, P.S.B. 18, p. 281.
393 Convorbiri duhovniceşti 10, 14, P.S.B. 57, p.489.
394 Izvoarele luminii, cit. p. 432.

Pe de altă parte, Părinții Bisericii au arătat că **înțelepciunea divină** a Logosului şi **harului lui Dumnezeu** conduc sufletul omenesc prin **rugăciune** la **γνωσις αληθινη** (cunoaşterea adevărată), bazată pe **credința şi dragostea** față de Dumnezeul cel adevărat, care este cu totul altceva decât simpla cunoaştere a filosofilor. Prin acestea, rugăciunea devine **contemplație, ca împărtăşire de viață divină**.

Să vedem însă mai în detaliu modul de formare a rugăciunii ca filosofie dumnezeiască.

După cum am văzut, rugăciunea porneşte din credință şi se armonizează cu viața virtuoasă, spre a se desăvârşi în iubire.

Rugăciunea face vie mai întâi **viața activă**, **ascetică**, iar apoi va desăvârşi **viața contemplativă** prin iubirea care uneşte sufletul cu Dumnezeu.

Se cuvine ca la început să dobândim, prin disciplinarea simțurilor, ceea ce Evagrie numea "**γυμνος νους**". Aceasta este mintea care curățită de orice gând rău prin cultivarea virtuților, va ajunge să fie **ochiul sufletului**, cu care putem vedea pe Dumnezeu. La început se cere însă ca orice gând, care apare mai întâi în suflet să-l oferim lui Hristos, spre a dobândi "gândul Lui" (I Corinteni 2, 16). "Rugăciune săvârşeşte acela care aduce totdeauna primul gând al său ca rod lui Dumnezeu",[395] spune Evagrie. Apoi prin cultivarea vieții virtuoase, adică prin împlinirea poruncilor lui Hristos, eliberăm mintea de gândurile pătimaşe şi **putem contempla prin intuiție viața divină**. "Toate gândurile necurate, stăruind în noi din pricina patimilor — spune Evagrie — duc mintea la stricăciune şi pieire…" încât "haina de nuntă este nepătimirea sufletului rațional, care s-a lepădat de poftele lumeşti".[396] Întreagă această viață activă a ascezei se naşte, este străbătută şi întreținută de rugăciune fiindcă "**prin rugăciune mintea se curățeşte**".[397] De aceea, "priveghierea în rugăciune alungă amintirea răului. **Cuvintele Duhului Sfânt să nu te părăsească**, spune în continuare Evagrie, şi bate la porțile Scripturilor cu **mâinile virtuților**. Atunci îți vei regăsi nepătimirea inimii şi vei vedea în rugăciune mintea în chipul stelei".[398] De aici vedem că la curățirea de patimi se ajunge mai ales prin **practicarea virtuților, aşa cum prin apariția luminii, dispare întunericul**. "Sufletul curățit prin **plinătatea virtuților realizează rânduiala minții neclintită şi destoinică** să primească starea căutată",[399] spune Evagrie. "Să se întâlnească în tine virtuțile trupeşti cu cele sufleteşti, şi cele sufleteşti cu cele duhovniceşti; iar acestea cu cunoştința nematerială şi ființială",[400] îndeamnă acelaşi Evagrie.

Iar împlinirea tuturor virtuților este **απάθεια** ca şi corolar al eliberării de patimi prin virtuți. Acesta este de altfel şi "obiectivul" lui gymnos noos, ca "minte goală", în sensul că

[395] Cuvânt despre rugăciune, 42, Filocalia, vol. I, p. 79.
[396] Capete despre deosebirea patimilor şi gândurilor, 22, Filocalia, vol. I, p. 66.
[397] Idem, 3, p. 50.
[398] Ibidem, 24, p. 67.
[399] Cuvânt despre rugăciune, 2, p. 75.
[400] Idem, 132, p. 90.

este curățită de orice gând pătimaş, sau chiar înțeles pătimaş, fiindcă şi aceasta din urmă poate păstra un anume rest subiacent, o rămăşiță palidă, care nu te tulbură, dar care este totuşi prezentă. “Pentru cel ce vrea să se roage cu adevărat, nu e suficient să-şi stăpânească mânia şi pofta, ci trebuie să se elibereze şi de orice **înțeles pătimaş.** Cel ce iubeşte pe Dumnezeu, stă de vorbă cu El fără încetare, aşa cum ar sta (copilul) cu tatăl său, (dar) alungând orice înțeles pătimaş. Cel ce a atins nepătimirea, încă nu se şi roagă cu adevărat, căci poate să-i apară şi anumite cugetări simple, şi fiind răpit de povestirea lor, rămâne departe de Dumnezeu”.[401] “Nu vei putea să te rogi cu curăție atât timp cât vei fi în întrepătrundere cu lucrurile materiale şi tulburat necontenit de griji, fiindcă **rugăciunea este lepădarea gândurilor**”.[402]

Din cele până aici tratate vedem că **aptheia, definind nepătimirea, constituie terenul de pe care sufletul se ridică spre viața contemplativă**. La viața contemplativă ne introduce dragostea, ca rod al nepătimirii (eliberării de patimi = apatheia).

Viața contemplativă începe cu **gnoza naturală: γνωσις φυσική**. Nici în această fază rugăciunea nu este desăvârşită: “Când mintea zăboveşte în ideile simple ale lucrurilor, încă nu a ajuns la locul rugăciunii (stadiul cel mai înalt al rugăciunii). Căci (mintea) poate să se desfăşoare necontenit în contemplația lucrurilor şi să flecărească despre înțelesul lor, care deşi sunt idei simple, dar, întrucât examinează anumite vederi ale lucrurilor, dau minții forma şi chipul lor, ducând-o departe de Dumnezeu. Până ce mintea nu s-a ridicat mai presus de contemplarea firii trupeşti, încă nu a privit locul lui Dumnezeu. Căci, putându-se afla încă în cunoştința celor inteligibile, devine felurită, asemenea lor”.[403] Pentru acest motiv, dragostea animată de harul lui Dumnezeu, ajută sufletul omenesc să depăşească faza cunoaşterii fizice şi să ajungă la **θεολογία** ca **gnoză a contemplației Sfintei Treimi**. Aceasta e ascensiunea cea mai înaltă numită de Sfântul Ioan Scărarul: **proseuhe kathara** (rugăciunea curată), când orice fel de îngrijorare dispare şi sufletul gustă frumusețile cereşti.[404] “Cel ce se roagă în Duh şi Adevăr, nu-l mai preamăreşte pe Ziditor din făpturi, ci-L preamăreşte din El însuşi. **Dacă eşti teolog (dacă te ocupi cu contemplarea lui Dumnezeu), roagă-te cu adevărat; şi dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog**. Căci mintea ta cuprinsă de mult dor, către Dumnezeu, pleacă oarecum câte puțin din trup şi se depărtează de toate gândurile care vin din simțire, din amintire, sau din starea humorală, umplându-se de evlavie şi de bucurie. Numai atunci vei putea socoti că te-ai apropiat de hotarele (culmile) rugăciunii. Duhul Sfânt, pătimind împreună cu noi de slăbiciunea noastră ne cercetează şi când suntem necurați. Şi dacă află că numai mintea noastră i se roagă cu dragoste şi adevăr, se sălăşluieşte în ea şi alungă toată ceata de gânduri şi de înțelesuri care o împrejmuiesc, şi o îndeamnă spre dragostea rugăciunii duhovniceşti”.[405]

401 Ibidem, 53-55, p. 81.
402 Ibidem, 70, p. 83.
403 Ibidem, 56-57, p. 81
404 Scara, XVI, o.c.p. 333.
405 Cuvânt despre rugăciune, 59-62, p. 81-82.

De aici vedem că theologii, **adică cei ce contemplă pe Dumnezeu prin totala curăție a minții (gymnos noos) şi a inimii de patimi, prin cultivarea virtuților şi harului lui Dumnezeu, sunt adevărații filosofi creştini. Ei au ajuns la cunoaşterea adevărului şi adevărul i-a făcut liberi** (Ioan 8, 32).

S-a arătat nu fără temei că theologii ca filosofi creştini pot fi identificați cu **monahii**,[406] care consacrându-şi viața lui Dumnezeu, prin "**neîncetata rugăciune**" (I Tesaloniceni 5, 17) au dobândit **hesykia**, aceea linişte interioară a sufletului, pe măsură se le ridice simțirea la contemplarea intuitivă a lui Dumnezeu.

Spiritualitatea răsăriteană vorbeşte astfel de o "**isihie noetică**", ca şi curăție a minții şi sălăşluire în Dumnezeu. La ea se ajunge, după cum am văzut, prin strădania de a ne dărui rugăciunii şi a ne minimaliza tot mai mult împrăştierea simțurilor.[407] Spre exemplificare, cu referire la hesykia, vom aduce mărturia pelerinului rus, care cu multă sinceritate ne comunică starea de **tăcută linişte pe care o simt theologii ca filosofi creştin**: "…Rugăciunea inimii mă făcea atât de fericit, încât nu mă mai gândeam că trăiesc pe pământ şi mă întrebam dacă bucuriile împărăției cerurilor puteau fi mai mari decât această stare. Această fericire nu-mi lumina numai interiorul sufletului meu, ci şi lumea din afară îmi apărea sub un aspect încântător, toate mă îndemnau să-l iubesc şi să-L slăvesc pe Dumnezeu… Uneori mă simțeam atât de uşor încât mi se părea că nu mai am corp şi că plutesc uşor în aer. Alteori eram cu totul în mine însumi. Şi atunci îmi vedeam cu claritate interiorul meu şi admiram minunata alcătuire a corpului omenesc. Alteori simțeam o bucurie atât de mare, de parcă aş fi fost împărat. Şi în mijlocul tuturor acestor feluri de trăiri, îmi doream ca Dumnezeu să-mi îngăduie să mor cât mai curând şi să-mi pot revărsa recunoştința mea la picioarele Lui, în lumea duhurilor".[408]

De aici vedem că ridicarea sufletului spre theologia nu înseamnă "întoarcerea spatelui" către lume, prin disprețuirea trupului, cum era în filosofia platonică. Theologia aduce îndumnezeirea trupului în unitatea aceleiaşi ființe cu sufletul, prin iubirea lui Dumnezeu. Iar iubirea lui Dumnezeu se revarsă necontenit față de lume, şi odată cu ea şi iubirea sufletului omenesc care contemplă pe Dumnezeu, şi se împărtăşeşte de viața divină.

În altă ordine de idei, dacă Platon vorbeşte de "asemănarea cu Dumnezeu", filosofii creştini vorbesc de puterea de îndumnezeire a rugăciunii prin dragoste şi harul divin. De fapt, Platon nici nu putea vorbi de îndumnezeirea firii omeneşti prin harul divin. În primul rând, fiindcă nu aveau cunoştința lucrării harului divin; iar în al doilea rând, fiindcă nu cunoştea puterea rugăciunii duhovniceşti. Apoi, Platon îl concepea pe Dumnezeu impersonal, iar erosul

---

406 Mitropolit Nicolae Corneanu, Filosofia în concepția Sfinților Părinți, în vol. Studii patristice, Timişoara, 1984, p. 69.

407 Mitropolit Hierotheos Vlachos, Psihoterapia ortodoxă, trad. Irina Luminița Niculesc, Timişoara, 1998, p. 334.

408 Spovedania unui pelerin rus către duhovnicul său, trad. rom. Preot Nicolae Bordaşiu, Timişoara, 1992, p. 91.

era strigătul sufletului omenesc către cerul închis, care nu-i dă nici un răspuns… Rugăciunea ca filosofie creştină este o forţă sufletească plină de putere, fiindcă ea reprezintă o înălţare a minţii şi a inimii către Dumnezeu ca Persoane Treimice, deschise spre comunicarea şi comuniunea cu omul care este şi el persoană, cu intenţionalitate spre comuniune.

Rugăciunea este o relaţie cu Dumnezeu prin care Duhul Sfânt coboară spre a ne ridica la cotele cele mai înalte ale comuniunii cu Persoanele Sfintei Treimi.

Pe de altă parte acel **μελέτε θανάτου** (pregătirea pentru moarte – Phaidon 64a-67e) ca scop al vechii filosofii, avea un caracter restrâns, rezervat numai filosofilor; pe când în creştinism, prin rugăciune, toţi credincioşii se nasc duhovniceşte ca făpturi noi în Hristos, de aceea toţi sunt chemaţi să se desăvârşească în practicarea ei, şi să devină theologi sau filosofi creştini.

Rugăciunea devine astfel **Philosophia Christi**, iar închinătorii Domnului pe măsură ce progresează în viaţa duhovnicească sunt prin excelenţă **filosofi creştini**, luminători ai lumii şi rugători lui Dumnezeu pentru ea.

7.9. Rugăciunea şi virtuţile teologice

Părinţii filocalici, precum Evagrie şi Sfântul Ioan Scărarul socotesc — după cum am văzut — rugăciunea ca fiind “**cea mai dumnezeiască dintre toate virtuţile**” şi **“izvorul virtuţilor**”.

Aceste afirmaţii au la bază faptul că adâncirea vieţii creştine prin **exersarea în rugăciune** se identifică cu dinamismul virtuţii, ca o continuă strădanie şi neîntreruptă creştere spre “măsura deplinătăţii lui Hristos” (Efeseni 4, 13); **a împărtăşirii, deopotrivă prin rugăciune şi virtute, de viaţa de sfinţenie a lui Hristos.**

Totodată s-a stabilit că praxisul, conducând la theoria, face ca eliberarea de patimi să coincidă cu progresul în virtute, aşa cum întunericul dispare la apariţia luminii… De aceea ridicarea prin rugăciunea contemplativă la unirea în iubire cu Dumnezeu se temeluieşte totdeauna pe viaţa virtuoasă, încât rugăciunea formează o simbioză organică şi funcţională cu virtuţile creştine, dobândind prin acestea specificul ei ca rugăciune creştină.

Această simbioză specific creştină între rugăciune şi virtute se realizează mai întâi prin **virtuţile teologice**: credinţa, nădejdea şi dragostea, ca temelii şi puteri duhovniceşti prin care ne împărtăşim de viaţa divină, sub o formă **sinergică**, ca împreună lucrare a firii cu harul divin.

7.9.1. Rugăciune şi credință

În primul rând rugăciunea **porneşte din credință şi dinamizează credința**. Rugăciunea se află cu credința într-o simbioză naturală, organică, structurală, funcțională şi de destin. **Rugăciunea nu este altceva decât credința în acțiune**: "Toate câte veți cere, **rugându-vă cu credință** veți lua" (Matei 21, 22). De aceea, rugăciunea este în funcție de credință, atât ca mod de a-l concepe pe Dumnezeu, cât şi ca mod de pătrundere în adâncul de taină a vieții divine. De aceea Mântuitorul asigură pe Sfinții Apostoli că "toate sunt cu putință celui ce crede", că cine are credință şi "ar zice muntelui: ridică-te şi aruncă-te în mare şi nu se va îndoi în inima sa, şi va crede că cele ce zice vor fi, va fi lui orice va zice" (Marcu 11, 22–23).

Sfântul Ioan Scărarul arată că "**credința este aripa pe care se înalță zburând rugăciunea.** Dacă rugăciunea nu are aripa credinței, iarăşi în sânul meu se va întoarce (Psalmul 24, 13). Credința dă sufletului o aşa încredere, încât nici o nenorocire nu-l mai poate tulbura**. Credincios este nu cel ce cugetă că Dumnezeu poate, ci acela care crede că El va şi face**. Credința ne ajută să dobândim chiar cele ce nu le nădăjduim, precum vedem din exemplul tâlharului ce a fost răstignit împreună cu Iisus. Credința naşte din suferința care pune la încercare tăria noastră sufletească şi din inima dreaptă (conştiința dreaptă, cuget drept, specifică omului drept), care ne face neîndoielnici în ajutorul de Sus".[409]

Pe de altă parte, se cuvine ca şi **credința să fie vie şi luminată pentru ca rugăciunea să poată primi putere**. Este edificatoare în acest sens mustrarea pe care Mântuitorul o face Sfinților Apostoli spunându-le: "nu ştiți ce cereți…"; sau cerând ceva ce nu li se potrivea, sunt dojeniți de Învățătorul că "nu ştiți ai cărui duh sunteți…" În acelaşi timp, Apostolii cer Domnului să-i învețe a se ruga, sau să le adauge credință…

7.9.2. Rugăciune şi nădejde

Pe lângă credință, rugăciunea primeşte putere prin **nădejde**. Ca virtute teologică nădejdea reprezintă o prelungire a credinței în viitor. Este o năzuință plină de încredere în împlinirea făgăduințelor lui Dumnezeu. De aici şi îndemnul psalmistului: "Nădăjduieşte în Domnul şi fă binele…caută fericirea ta la Domnul şi El va împlini dorințele inimii tale. Încredințează Domnului căile tale. Nădăjduieşte în El şi El te va călăuzi" (Psalmul 36, 5–6). Nădejdea aduce totdeauna putere duhovnicească în ispite şi necazuri, oferind **rugăciunii siguranță şi statornicie**, **iar vieții curaj şi răbdare**. Se pot vedea adesea credincioşi cărora

[409] Cuvântul XXVII, o.c.p. 486.

dacă nu li s-au împlinit cererile, îşi pierd nădejdea şi încetează să se mai roage. Pe alții însă nădejdea îi ajută ca prin rugăciune să depăşească ispitele şi necazurile vieții, după cuvintele psalmistului: “Cu Domnul mă voi lăuda şi cu cuvântul Lui. **Voi nădăjdui în Domnul şi nu mă voi teme, că ce pot să-mi facă mie oamenii**?” (Psalmul 55, 3). Astfel, nădejdea aduce rugăciunii nebănuite puteri de a ancora sufletul omenesc într-o neclintită încredere în Dumnezeu, după cum exprimă sugestiv şi plastic acest adevăr un poet creştin: “chiar de şapte ori în luptă / dacă ai cădea rănit / Dacă n-ai pierdut nădejdea / N-ai pierdut încă nimic” (Traian Dorz)

Pe de altă parte rugăciunea a fost definită în literatura filocalică “**ca un dor al nădejdii viitoare**”. La întrebarea ce este rugăciunea, **Sfântul Isaac Sirul** răspunde: “Un îndemn şi o îndeletnicire a minții, ca să iasă din toate cele de aici, şi **întoarcerea desăvârşită a inimii, cu contemplația ei spre acel dor al nădejdii viitoare**. Iar de nu le va avea cineva pe acestea, atunci seamănă sămânță amestecată, asemenea cu unul care a înjugat boul şi măgarul la acelaşi jug”.[410]

De aici vedem că rugăciunea noastră trebuie să depăşească hotarele acestei vieți, şi permanent să fie o năzuință spre bunurile ce le vom dobândi în nevestejita comuniune cu Dumnezeu, după cum ne îndeamnă şi versurile: “…Roagă-te când simți aproape o primejdie pândind, / Rugăciunea-ți întăreşte inima, nădăjduind!… / Roagă-te pentru viață, roagă-te pentru sfârşit, / Însă pentru veşnicie roagă-te necontenit!” (Traian Dorz)

7.9.3. Rugăciune şi iubire

Faptul că “iubirea vine de la Dumnezeu” (I Ioan 1, 4–5) determină pe acelaşi Părinte filocalic să evidențieze faptul că “rugăciunea o facem ca să câştigăm dragostea de Dumnezeu, fiindcă în rugăciune găsim pricinile ca să-L iubim pe Dumnezeu… Că din ea se naşte dragostea de Dumnezeu. Fiindcă **dragostea se naşte din rugăciune**”.[411] Şi aceasta pentru că prin rugăciune intrăm în comuniune cu “**Dumnezeu care este iubire**”, şi trăind în comuniune şi comunicare cu El, rugăciunea noastră primeşte amprenta iubirii lui Dumnezeu, devenind ea însăşi **act de iubire adresat lumii**. Posibilitatea acestei comunicări şi comuniuni este dată de faptul că atât **Dumnezeu în Treime, cât şi omul, sunt persoane**, iar acestea posedă definitoriu **intenționalitatea spre comuniune**. În acelaşi timp, omul ca **persoană se orientează spre valoare**, iar Dumnezeu fiind Binele absolut, prin comunicarea şi comuniunea cu El, omul se **împărtăşeşte de valoarea Binelui**, devenind purtătorul lui ca viață divină în lume. Dat fiind

[410] Cuvântul LXXXI(Despre deosebitele virtuți şi sfârşitul oricărei alergări)Cuvinte despre nevoință, Bacău, 1997, p.334, Filocalia, vol.X, p.394.
[411] Cuvântul XXXV, o.c.p. 178-179.

apoi faptul că rugăciunea către Tatăl se săvârşeşte în comuniunea Fiului ca Mijlocitor, şi a Duhului ca transmițător al harului divin, cu cât ne adâncim mai mult în comuniunea iubirii lui Dumnezeu prin rugăciune, cu atât devenim mai mult fii ai lui Dumnezeu după har, îndumnezeindu-ne viața.

Pe de altă parte, Sfântul Vasile cel Mare arată că desăvârşirea în dragostea lui Dumnezeu presupune ca şi natura spirituală a omului să posede predispoziția şi puterea de a deveni subiect al dragostei divine (αγαπητική δύναμις).[412] Numai într-un pământ predispus rodirii, dragostea lui Dumnezeu se va dezvolta, asemenea seminței ce poartă în sine puterea de viață făcătoare a Sfintei Treimi. Pentru a înțelege mai bine această putere a dragostei divine, ce ni se dă ca dar al rugăciunii, un părinte filocalic ne arată că “alta este dragostea naturală a sufletului şi alta este cea care vine în el de la Duhul Sfânt. Cea dintâi e moderată şi e pusă în mişcare şi de viața noastră atunci când vrem. De aceea e şi răpită cu uşurință de duhurile rele, când nu ținem cu tărie la hotărârea noastră. Cealaltă aşa de mult cuprinde sufletul de dragoste către Dumnezeu, încât toate părțile lui se lipesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune negrăită şi infinită. Căci mintea, umplându-se de lucrarea duhovnicească, se face ca un izvor din care țâşnesc dragostea şi bucuria”.[413]

7.9.4. Efectele rugăciunii ca iubire

a). Inima milostivă

Pătrunsă de iubirea lui Dumnezeu prin rugăciune, inima omului depăşeşte închistarea egocentrică în sine, cerbicia şi pietrificarea, dilatându-se spre semeni şi spre întreaga creație, spre a împărtăşi simțământul fericitei iubiri de care ea însăşi s-a învrednicit prin bunăvoința şi harul lui Dumnezeu. După cum arată un om înduhovnicit, prin **rugăciunea-iubire**, dobândim o **inimă milostivă** “care arde pentru întreaga zidire, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru diavoli şi pentru orice făptură. Şi când îşi aduce aminte de ele, sau când le vede pe ele, lacrimi izvorăsc din ochii lui. Din mila cea multă şi mare care-i stăpâneşte inima, şi din suferința cea multă, inima omului se mânie şi nu poate răbda, sau auzi, sau vedea că vreo făptură este păgubită sau mâhnită. Şi din pricina aceasta, el înalță rugăciuni cu lacrimi şi pentru dobitoace şi pentru vrăşmaşii adevărului şi pentru cei ce-l necăjesc în tot ceasul, asemenea pentru făpturile cele târâtoare, se roagă el, din mare şi nemăsurată milă, a lui, care curge din inima sa, după asemănarea lui Dumnezeu. El se roagă să fie păzită toată firea şi iertată”.[414]

---

412 Migne PG 31, 408 CD.
413 Cuvânt ascetic 34, Filocalia, vol.I, p.147-148.
414 Cuv. LXXXI cit., p.343–344; Filocalia, vol. X, p.393–394.

De aici rezultă **necesitatea rugăciuni pentru semenii noştri.** Rugăciunea ca iubire către Dumnezeu implică şi comuniunea cu semenul nostru, "fiindcă cel ce zice că iubeşte pe Dumnezeu, iar pe aproapele său îl urăşte, este mincinos… Şi această poruncă avem de la el: cine iubeşte pe Dumnezeu, iubeşte şi pe fratele său" (I Ioan 4, 20–21). Această iubire manifestată prin rugăciune este un adevărat laitmotiv al epistolelor pauline… Părinţii Bisericii recomandă ca rugăciunea pentru semeni să fie **împreunată cu rugăciunea fiecăruia pentru sine însuşi.** După dreptate nu poţi cere nimănui să se roage în locul tău, ci împreună cu tine, în comuniunea aceluiaşi Duh, care toate le împlineşte celor ce-L iubesc pe Dumnezeu, şi iubindu-se între ei, îşi aprind duhul lor în comuniunea flăcării de rugăciune… Dar evlavia adâncă a rugăciunii animată de duhul iubirii lui Hristos te îmbie să te rogi şi pentru cei ce nu îţi cer aceasta, chiar şi pentru cei ce nu practică rugăciunea, sau din motive subiective au chiar renunţat la ea… Dar şi mai mult, Mântuitorul ne îndeamnă stăruitor să învingem ura şi uneltirile duşmanului îndreptate contra noastră, prin puterea rugăciunii noastre îndreptate spre Dumnezeu, şi prin fapta iubirii îndreptată spre el: "Aţi auzit că s-a zis: să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău. Iar eu zic vouă: iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaşi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă supără şi vă prigonesc, ca să fiţi fii Tatălui vostru cel din ceruri care soarele Său răsare peste cei răi şi peste cei buni şi plouă peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi…" (Matei 5, 43–45).

Pe de altă parte, rugăciunea pentru semeni, ca expresie a iubirii, nu trebuie să fie o simplă şi rigidă cerere către Dumnezeu, vizând împlinirea dorinţelor sau chiar a nevoilor sale… Şi aceasta dar nu numai… Rugăciunea pentru semen va fi nu numai o participare la nevoia lui, ci şi la bucuria şi împlinirea dorinţelor sale. Îndemnul apostolic de a ne "bucura cu cei ce se bucură şi a plânge cu cei ce plâng" (Romani 12, 15) trebuie să fie adânc resimţit şi în rugăciunea pentru semeni. Aproapele nostru ne cere de multe ori chiar cu disperare chiar să plângem alături de el în rugăciune… iar după împlinirea cererii, se repetă de cele mai multe ori gestul de nerecunoştinţă al leprosului miluit de Fiul lui Dumnezeu. Şi astfel comuniunea semenului nostru cu Dumnezeu şi cu noi se destramă şi se stinge… Evident, în acest caz, rugăciunea nu va mai purta amprenta iubirii, ci a interesului imediat…

Cu cuvinte sfinţite de puterea Duhului, marele F. M. Dostoievski, cu adâncă convingere creştină, prin graiul stareţului Zosima ne îndeamnă să extindem rugăciunea noastră animată de iubire chiar şi pentru necunoscuţii trecuţi la cele veşnice: "Fiecare rugăciune, dacă este pornită din inimă, mărturiseşte un simţământ mare, iar acel simţământ e la rândul său izvorul unei idei noi, ce nu ţi-a trecut niciodată prin minte până atunci şi care te va îmbărbăta; astfel, îţi vei da seama că rugăciunea aduce cu sine un spor de înţelepciune. Nu uita deci să spui în fiecare zi în gând, ori de câte ori îţi stă în putinţă: "**Miluieşte, Doamne, pe toţi cei ce s-au înfăţişat astăzi înaintea Ta**". Căci nu e ceas şi nu e clipă în care mii de oameni să nu părăsească viaţa pământească, iar sufletele lor urcă la ceruri. Şi câţi dintre ei nu se despart de lume însinguraţi şi stingheri, cu amară tristeţe şi adâncă mâhnire la gândul că nu-i nimeni să plângă

după ei, că nimeni poate, n-are habar de mai trăiesc sau nu! Şi cine ştie dacă tocmai atunci, din celălalt capăt al pământului nu se înalță spre Domnul ruga ta pentru odihna sufletului lor, deşi nu i-ai cunoscut în viață şi nici ei nu te-au cunoscut pe tine. Cât de înduioşat va fi sufletul singuratic ce se înfățişează cu teamă înaintate Domnului când va simți că în clipa înfricoşată mai e totuşi cineva pe lume care se roagă pentru el, o ființă pământeană care-l iubeşte! Şi Dumnezeu va căta cu drag la voi amândoi, căci dacă tu te-ai îndurat de sufletul acela, cu atât mai vârtos se va îndura şi El, în nemărginita Lui milă şi dragoste. Si-l va ierta poate tocmai pentru rugăciunile tale”.[415]

Într-adevăr sunt acestea cuvinte sfinte inspirate de iubirea lui Dumnezeu, fiindcă sunt asemenea rugăciunii de pomenire a celor adormiți în Domnul, rostită ori de câte ori se pregătesc Darurile pentru Sfânta Jertfă: “Pentru pomenirea şi iertarea păcatelor tuturor celor din veac adormiți întru buna credință… şi pe care nu i-am pomenit din neştiință sau din uitare, sau din pricina mulțimii numelor, Însuți îi pomeneşti, Dumnezeule, Cel ce ştii numele şi vârsta fiecăruia”.

Dacă spuneam mai înainte că rugăciunea este izvorul iubirii, putem arăta şi reversul, în sensul că iubirea “dilată” şi intensifică puterea rugăciunii ca bucurie sfântă prin care ne înfrățim cu întreaga creație. Acelaşi stareț Zosima ne îndeamnă: “Când rămâi singur, roagă-te lui Dumnezeu. Cu dragă inimă să te aşterni la pământ şi să-l săruți. Sărută-l şi iubeşte-l cu nețărmuită dragoste şi fără istovire, iubeşte pe toți şi pe toate, şi **inima ta să fie răpită în slavă prin rugăciune**. Scaldă pământul cu lacrimile bucuriei tale, şi scumpe să fie lacrimile acestea pentru tine. Nu te ruşina de răpirea ce te-a cuprins, dimpotrivă, prețuieşte-o ca pe un har ceresc, har fără seamăn, din care numai cei aleşi se împărtăşesc”.[416]

b). Inima iertătoare

Iertarea aproapelui constituie o condiție sine qua non a adevăratei rugăciuni. Astfel, în Rugăciunea Domnească, Mântuitorul condiționează cererea de iertarea păcatelor, de modul în care şi noi acordăm semenilor aceeaşi iertare: “Şi ne iartă nouă greşalele noastre, precum şi noi iertăm greşiților noştri”. Acest “precum” indică faptul că dacă nu vom ierta greşelile semenului, ne cerem osândă şi nu iertare… Pe de altă parte, după ce Domnul termină textul rugăciunii, revine categoric, ca un avertisment asupra unei singure cereri, spunând: “că de veți ierta oamenilor greşalele lor, şi Tatăl vostru cel ceresc vă va ierta vouă greşalele voastre; iar de nu veți ierta oamenilor greşalele lor, nici Tatăl vostru nu vă va ierta greşalele voastre” (Matei 6, 14-15).

În acelaşi timp, Mântuitorul pune în legătură evlavia noastră cu iertarea ca împăcare cu semenul nostru: “când vei aduce darul tău la altar şi acolo îți vei aduce aminte că fratele

415 Frații Karamazov, (trad. Ovidiu Constantinescu şi Isabela Dumbravă), Bucureşti, 1986, p. 575–576.
416 Idem,p.583

tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău înaintea altarului şi mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău, şi atunci venind, adu darul tău” (Matei 5, 23–24). La fel şi pilda celor doi datornici se încheie cu următoarele cuvinte ale Mântuitorului: “… Aşa şi Tatăl meu cel ceresc va face vouă, de nu veţi ierta fiecare **fratelui său din toată inima**” (Matei 18, 23–35).

“Iertarea din toată inima” înseamnă, înainte de orice, a uita răul venit din partea semenului. Părinţii filocalici au introdus termenul **μνηρικακία** – (**amintirea răului)**, care devine o obsesie tulburătoare datorită mâniei. Evagrie arată că “oricât ar iubi rugăciunea cel ce se mânie şi ţine minte răul, nu este afară de învinuire. Căci este asemenea celui ce vrea să aibe vedere ageră, dar îşi tulbură ochii”.[417] Pe de altă parte rugăciunea, şi mai ales psalmodia, liniştind irascibilitatea, aduc **αμνηρικακία – (**uitarea relelor). Fericitul Augustin spunea: “te plângi că fratele tău este rău şi îţi pricinuieşte necaz... Iartă-l că să nu fiţi doi oameni răi…”. Iar atunci când căinţa pentru greşeala săvârşită nu este luată în seamă de către cerbicia şi orgoliul semenului, spre iertare şi împăcare, numai rugăciunea adresată lui Dumnezeu îi poate înmuia inima prin dragostea Părintelui ceresc.

c). Inima smerită

În altă ordine de idei, **rugăciunea-iubire** străbătută de duhul iubirii Sfintei Treimi face ca sufletul să se simtă tot mai mult **dependent de Dumnezeu**. Pentru acest motiv, adevărata **rugăciune-iubire trebuie să fie smerită**, ca cea a vameşului din pilda spusă de Mântuitorul Hristos. Vameşul s-a întors îndreptat la casa sa pentru că sufletul lui s-a deschis cu maximă sinceritate faţă de Dumnezeu, şi cu adâncă smerenie şi-a mărturisit păcatul care îl apăsa, asemenea unui balast de care căuta să se debaraseze… Şi putem constata din această pildă că, cu cât smerenia e mai adâncă, cu atât şi pocăinţa e mai deplină, iar înălţarea sufletului spre Dumnezeu, mai sigură.

Pe de altă parte, în zbuciumul vieţii, de multe ori se întâmplă ca sufletul să fie copleşit şi dezorientat în labirintul existenţial… E atâta nesiguranţă în viaţă, atâta schimbare, atâtea neprevăzute situaţii, care atrag de multe ori necazuri, nevoi, dezamăgiri, decepţii… Iar dacă la acestea se adaugă şi stingerea sau uscăciunea pustiitoare a duhului, trăieşti în descurajare, parcă, învingerea fatală, asemenea lui Petru pe valurile înfuriate, spumegânde şi ameninţătoare ale Tiberiadei… Din acest “eşec” duhovnicesc doar **rugăciunea smerită** te-ar mai putea salva, atunci când te adresezi Părintelui prin suspinul stins al încrederii totale în iubirea Lui: “acum fă Doamne, totul, eu nu mai pot nimic!”… Această **rugăciune smerită** îţi dă încredere, aducându-ţi în suflet puterea de a înţelege că mai presus de existenţa ta tragică se află o putere minunată, mult mai minunată decât existenţa ta, care ţi-a promis că “nu te va lăsa şi nici nu te va părăsi” (Evrei 13, 5). Atunci vei înţelege că dincolo de nori e soarele, că deasupra furiei valurilor sinistre şi ameninţătoare e Salvatorul tău… Şi astfel rugăciunea smerită va înălţa

---

417 De oratione, 64, Filocalia, vol. I, p.82.

duhul prăbușit în ispitele existențiale, redându-i bucuria mântuirii veșnice, pentru a putea spune împreună cu psalmistul: "dă-mi iarăși bucuria mântuirii Tale și cu duh stăpânitor mă întărește!" (Psalmul 50, 13). Iată și exprimarea sugestivă și plastică a unui suflet care în restriștea vieții se regăsește prin harul rugăciunii: "Adeseori ispite grele în calea vieții mele vin, / Zdrobind odihna nopții mele și-a zilei liniștit senin. / Atunci alerg la rugăciune, și prin Hristos din nou primesc / Tărie să le-nving pe toate, și iarăși pacea-mi regăsesc / … O, sfânt liman al rugăciunii, ce scut nedespărțit îmi ești, / Ce liniștire, ce putere și ce-adăpost îmi dăruiești" (Traian Dorz).

La toate acestea mai adăugăm faptul că smerita rugăciune nu înseamnă o înjosire a ființei și demnității umane, cum era nesiguranța și teama în fața zeităților păgâne. De pildă, cel ce se adresa prin rugăciune zeiței măsurii, Nemesis, apărătoarea principiului destinului de la Delfi, știa prea bine că zeița avea multă grijă ca limita destinului să nu fie depășită, retezând orice aspirație și dinamism… Numai în Hristos prin Duhul Sfânt sufletul omenesc devine "**casnic**" (οικείωσις) a lui Dumnezeu, dobândind participarea la iubirea lui Dumnezeu asemenea unui copil către părintele său… Smerita rugăciune a iubirii devine astfel deplina încredere în bunătatea lui Dumnezeu, de care cu cât devii mai dependent, cu atât mai mult ea nu te va părăsi, ci te va înălța atunci când Dumnezeu socotește de cuviință că îți este necesară aceasta: "Smeriți-vă sub mâna cea tare a lui Dumnezeu, ca El să vă înalțe la timpul cuvenit. Lăsați asupra Lui toată grija voastră, căci El are grijă de voi" (I Petru 5, 6–7). În felul acesta, **rugăciunea smerită ridică sufletul omenesc din suspin, înălțându-l spre o adâncă adorare adusă sfințenie lui Dumnezeu, din care se împărtășește spre împlinire și desăvârșire.**

Vom înțelege mai bine **valoarea rugăciunii smerite** recomandată de Mântuitorul, dacă o vom "pune în balanță", comparând-o mai îndeaproape cu rugăciunea practicată în religiile precreștine. Este adevărat că și rugăciunea întâlnită în religiile păgâne era pătrunsă de umilință. Sufletul era însă copleșit de o totală **dependență pasivă față de divinitate, dominată de teamă și nesiguranță**. Ea nu atrăgea după sine pocăința ca mod de comuniune cu divinitatea în urma iertării menită să aducă sufletului pacea și liniștea împăcării cu Dumnezeu. Pătrunsă chiar de eros, rugăciunea rămâne fără răspuns, ca un strigăt într-o peșteră fără ecou… Numai prin **agape**, care coboară, rugăciunea primește **siguranță și încredere**. Numai prin agape ea devine comuniune și comunicare cu Dumnezeu. Numai prin agape persoana umană se împlinește pe sine în Dumnezeu prin rugăciunea ce înalță sufletul spre valori, fiindcă agape însăși este Binele care există în sine, și pătrunde sufletul de razele lui de lumină; încât pe măsură ce persoana umană se smerește, este tot mai mult impulsionată de iubirea agapică și devine astfel, **creatoare de valori morale și duhovnicești**. Numai în acest context "**cel ce se smerește pe sine se va înălța**…"

În același timp, dat fiind faptul că "alungă orice teamă din suflet" (I Ioan 4, 18), rugăciunea smerită ca **rugăciune-agape** aduce sufletului totdeauna **încrederea** și **mângâierea**,

ca o relație dintre fiu şi Părintele Său veşnic ocrotitor, plin de milă şi bunătate, atotputernic, drept şi plin de iertare.

7.10. Virtutea rugăciunii şi treptele ei

Am văzut din cele de mai sus că rugăciunea nu aparține numai apriorismului religios al sufletului omenesc, ci este şi **o virtute**, sau chiar “**izvorul virtuții**”. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că “după cum, atunci când intră o împărătească într-o cetate, tot aşa şi când **intră într-un suflet rugăciunea, intră o dată cu ea toată virtutea**. Ceea ce este temelia pentru o casă, aceea-i rugăciunea pentru suflet. Toți trebuie să punem întâi în suflete rugăciunea ca pe o rădăcină, ca pe o temelie, pe care să zidim apoi, cu râvnă, şi castitate, şi blândețea, şi dreptatea, şi grija de săraci, şi toate legile lui Hristos, pentru ca trăind după ele să dobândim bunătățile cele din ceruri”.[418]

Pe de altă parte, rugăciunea însăşi poate fi socotită ca virtute, reprezentând puterea statornică a sufletului de a săvârşi în mod constant Binele, prin împlinirea voii lui Dumnezeu, şi prin împărtăşire din sfințenia lui Hristos ca lucrare a Duhului Sfânt.

Stând la temelia evlaviei creştine, **rugăciunea ca virtute are următoarele caracteristici**:

1. Rugăciunea reprezintă puterea sufletului omenesc de a se uni cu Dumnezeu, cu **Binele absolut,** şi a transpune în viața duhovnicească sfințenia Lui.

2. Ca virtute rugăciunea este un **act rațional şi liber**. Aceasta înseamnă că nu poate fi impusă, chiar dacă reprezintă darul lui Dumnezeu. Ca act rațional rugăciunea **se învață**; iar ca virtute curățeşte mintea de gândurile pătimaşe şi deschide calea vieții duhovniceşti.

3. Dat fiind faptul că **virtuțile se nasc unele din altele**, rugăciunea ca virtute se naşte din credință, iar la rândul ei naşte iubirea, şi prin iubire se zămislesc celelalte virtuți.

4. Rugăciunea ca virtute se amplifică prin exersare. Ea ajunge să fie **deprindere** prin colaborarea forțelor sufleteşti ale omului cu harul Duhului Sfânt.

5. Această deprindere în rugăciune nu este însă mecanică şi statică. După cum se vorbeşte de un **dinamism şi progres în virtute**, tot astfel şi rugăciunea se dezvoltă mereu, antrenând viața duhovnicească spre **desăvârşire**.

Astfel putem vorbi de **treptele rugăciunii**:

1. Rugăciunea trupească sau vocală înseamnă a citi sau recita textele din cărțile de rugăciuni la diferite nevoi sufleteşti. Părinții filocalici socotesc această treaptă a rugăciunii doar ca o participare la cuvântul creator al lui Dumnezeu şi la forța Sa lucrătoare. E prima treaptă a scării, e frunza ce precede floarea şi fructul. Unii consideră că această rugăciune,

[418] Migne PG 50,786.

având un caracter oarecum mecanic, se săvârşeşte cu destulă greutate, întrucât cei ce o săvârşesc, uşor cad în ceea ce asceții creştini numesc "**împrăştierea gândurilor**". Origen crede că deşi trupească, această rugăciune este totuşi un prim contact cu Dumnezeu, iar alții merg şi mai departe, socotind că deşi se poate întâmpla să nu înțelegem nimic din rugăciunile pe care le recităm "diavolul însă înțelege şi este alungat".[419] Dincolo de aceste considerații trebuie să reținem că, părinții filocalici accentuează cu precădere rolul **atenției** atunci când ne rugăm, stabilind că prin **însuşi numirea lor rugăciunea şi atenția se asociază**. Rugăciunea este **προσευχή**, iar atenția este **προσοχή**. Se porneşte de la gândul omului, considerat asemenea morii ce continuu macină… Depinde însă ce pui să macine… De aici nevoia concentrării la rugăciune printr-o neîntreruptă priveghere asupra a ceea ce este cunoscut sub denumirea de "împrăştiere" sau "risipire" a gândurilor. De aceea Mântuitorul accentuează necesitatea **privegherii în rugăciune**: "Privegheați şi vă rugați, căci duhul este stăruitor, iar trupul este neputincios" (Matei 26, 41). La "împrăştierea" gândului în timpul rugăciunii contribuie în special obsesia patimilor, grijile vieții, plăcerile de tot felul, teama anxioasă, etc. Adică, tot ceea ce poate **împiedica libertatea sufletului** ca să intre în comuniune cu Dumnezeu. De aceea un rol însemnat în rugăciune îl are **înfrânarea,** care în practica ascetică este numită "ponos" (nevoință, caznă) şi "agon" (luptă cu tine însuți) de **a priveghea mereu**, adică de a fi cu gândul **mereu treaz şi atent la rugăciune**. De aceea, prin înfrânare ca act de voință şi ca deprindere de disciplinare a simțurilor se evidențiază odată în plus aspectul rugăciunii ca virtute. Iar în slăbiciunile firii ne ajută puterea Duhului. Pentru acest motiv înfrânarea este socotită de Sfântul Apostol Pavel ca **roadă a Duhului Sfânt** (Galateni 5, 22). În spiritualitatea creştină înfrânarea (**εγκράτεια**) priveşte atât aspectul **spiritual** (**νοητή**) care vizează gândul asociat imaginației; cât şi aspectul **sensibil** (**αισθητη**), care include senzațiile percepute prin simțuri. Atât aspectul spiritual, cât şi cel sensibil trebuiesc ținute în frâu (înfrânate) pentru ca rugăciunea să nu fie întru nimic stânjenită.

În acelaşi timp, rugăciunea ca să devină curată şi iluminată de harul Duhului, trebuie să fie **eliberată de imaginație** "Mintea imaginativă este incapabilă să facă rugăciunea curată. Rugăciunea minții imaginative este impură, plină de imagini şi închipuiri. Imaginația se opune rugăciunii curate şi lucrării nerătăcite a minții, după cum spune Calist şi Ignatie Xantopol: "Foarte mult se împotriveşte **blestemata imaginație** rugăciunii curate a inimii şi lucrării unitare şi nerătăcite a minții." Sfinții Părinți învață că toți câți vor să se roage curat trebuie "împreună cu Dumnezeu să se roage, în mod neînchipuit, neformal, în mod neexprimat, întru totul cu inima curată şi cu sufletul curat". Nu trebuie să formăm imagini privitoare la Dumnezeu. Mintea trebuie să rămână curată şi simplă. Numai atunci poate fi expusă o rugăciune

[419] Tomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului Creştin, vol. I – Manual sistematic, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p.345-346.

curată a inimii… Nil Ascetul învață că nu se cuvine să închipui dumnezeirea în tine însuți în timp ce te rogi şi nici să îngădui ca mintea ta să fie întipărită spre o formă, ci nematerial mergi spre nematerial şi vei înțelege”.[420]

2. De la aspectul trupesc al rugăciunii, omul se ridică la treapta **de rugăciune a minții**, când “**cuvintele recitate sunt meditate pentru a fi gustate**”.[421]

Printr-un exemplu deosebit de plastic şi sugestiv Mântuitorul pune bazele activității minții pentru lumina sufletului îndreptat spre comuniunea cu Părintele cresc: “Luminătorul trupului este ochiul. Deci de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat; iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci, dacă lumina care este în tine, este întuneric, dar întunericul cu atât mai mult?” (Luca 6, 22–23). Uşor înțelegem că aşa cum ochiul conduce activitatea trupului, tot la fel şi mintea conduce activitatea sufletului. De aici şi îndemnul apostolic: “**supuneți-vă gândul spre ascultarea lui Hristos**” (II Corinteni 10, 5). Nu-l lăsați, altfel spus, victimă poftelor şi dorințelor oarbe care îl atacă şi voiesc să-l înrobească. Jertfiți-l lui Hristos pe care “prin credință îl aveți în inimile voastre” (Efeseni 3, 17); **străduiți-vă mereu prin rugăciune să aveți** “**gândul lui Hristos**” (I Corinteni 2, 16; Filipeni 2, 5).

Revine meritul lui Evagrios de a fi adâncit în spiritualitatea creştină noțiunea de “**γυμνος νόος**” (“mintea goală” de orice fel de gânduri, fie pătimaşe, fie chiar bune) care conduce la **rugăciunea pură**: “În starea de **rugăciune pură**, mintea (nous) devine absolut simplă, adică “goală” (gymnos). Până şi **gândurile curate trebuiesc înlăturate din minte**, ca un dar al lui Dumnezeu. În această stare, în timpul rugăciunii, lumina Treimii străluceşte în sufletul omului curățit. Rugăciunea poate fi comparată cu vederea. După cum vederea este cea mai bună dintre simțuri, tot aşa şi **rugăciunea este cea mai dumnezeiască dintre toate virtuțile**. Vederea reprezintă ceea ce se realizează prin simțul intelectual. Este gândul care în rugăciune vede lumina Sfintei Treimi. În starea de **rugăciune pură** mintea devine locul lui Dumnezeu, chipul lui Dumnezeu, templul Duhului dumnezeiesc, Dumnezeu prin har. În contemplarea lui Dumnezeu, mintea omenească se înțelege pe sine, se vede pe sine văzându-l pe Dumnezeu. Acesta este “intelectul gol” (gymnos noos) consumat în vederea sinelui, meritând comunicarea prin contemplarea Sfintei Treimi”.[422]

3. Părinții filocalici au îmbinat armonic rugăciunea minții cu cea a inimii, sau rămânând numai la **rugăciunea inimii**, a simțirii, după cum atât de simplu şi convingător exprimă această idee şi poetul Vasile Militaru. “Înşirând cuvinte multe la icoană; orice-ai spune, / Când le spui numai din gură, n-ai făcut o rugăciune; / Două vorbe sunt destule, dacă gura-ți este mută, / Dar când sufletul tău strigă din adâncu-i: «Doamne-ajută!»…”

---

[420] Mitropolit Hierotheros Vlachos, Psihoterapia Ortodoxă (continuare şi dezbatere), Bucureşti, 2001, p. 101.

[421] Idem, ibidem.

[422] Vladimir Lossky, Vederea lui Dumnezeu, trad. prof. dr. Remus Rus, Bucureşti, 1995, p.91-92.

S-a remarcat că “nu totdeauna putem apăra gândul simplu, întâi născut din ghearele fiarei care îl pândeşte. Aceasta se întâmplă mai ales atunci când nu l-am jertfit îndată lui Hristos, când mintea nu s-a îndreptat cu el spre inimă, ci a privit, ca soția lui Lot, îndărăt spre păcatul apărut, spre pofta ce şi-a semnalizat prezența în conştiință”.[423] Mintea îndată ce “se îndepărtează de inimă şi de căutarea împărăției lui Dumnezeu aflătoare înăuntrul ei — spune Marcu Ascetul — dă loc momelii (atacului = προσβολή) diavolului şi devine capabilă să primească şoapta lui cea rea”.[424] De aici necesitatea **rugăciunii inimii, sau a minții în inimă**. Sentimentele încălzind inima, fac din rugăciune – după expresia unui om înduhovnicit “**un suspin al inimii spre Dumnezeu**” (Sfântul Teofan Zăvorâtul). Rugăciunea inimii se dilată mereu, primind un caracter cosmic, **sufletul omenesc atrăgând în sine, prin comuniunea de rugăciune cu Dumnezeu, întreaga creație, într-o înfrățire şi părtăşie a harului divin unificator**: “Când începeam **să mă rog cu inima** — spunea un om al rugăciunii — toată împrejurimea mi se înfățişa într-o formă fermecătoare: iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, toate păreau să vorbească către mine, că sunt aici pentru om, că mărturiseau dragostea lui Dumnezeu către om şi că totul se ruga, totul lăuda pe Dumnezeu. Atunci am înțeles cuvântul Filocaliei: “a înțelege duhul făpturilor”, şi am văzut calea pe care trebuie mers pentru a ajunge să stai de vorbă cu făpturile lui Dumnezeu”.[425]

4. Cea mai înaltă treaptă duhovnicească a rugăciunii este cea contemplativă. Aceasta este ridicarea inimii la starea de extaz, când duhul lui Dumnezeu copleşeşte gândurile şi sentimentele sufletului omenesc. Voința lui Dumnezeu este unică şi deplină, iar darul iubirii divine depăşeşte omenescul natural, încât cuvintele devin de prisos, de unde şi numele de “**rugăciunea tăcerii**”.[426] Această rugăciune aparține spiritelor de elită ale înduhovnicirii vieții, pătrunse la cel mai înalt nivel de sfințenie a lui Dumnezeu.

În această fază a rugăciunii, duhul omului rămâne mut, copleşit fiind de sensibilitatea divină, care intră în acțiune. În rugăciunea duhovnicească, arată Sfântul Isaac Sirul, sufletul omului rămâne pasiv, spre a se desăvârşi prin lucrarea exclusivă a Duhului: “Când lucrarea Duhului pune stăpânire pe mintea care îşi rânduieşte simțurile şi gândurile, libertatea firii e desființată; ea nu se mai conduce pe sine, ci e condusă”.[427] Desigur, nu e vorba de o anulare a facultăților naturale ale sufletului omenesc, ci de o abundentă pătrundere a firii de harul lui Dumnezeu, încât aceasta este neîntrerupt ridicată la cotele cele mai înalte ale desăvârşirii în Dumnezeu, ca o pregustare a învierii veşnice în comuniunea infinitei Sale iubiri. “Desființarea libertății” la care se referă Sfântul Isaac înseamnă că sufletul străbătut de harul lui Dumnezeu nu mai are de ales între bine şi rău, ci tot mai mult este străbătut de minunea vieții divine, pe

423 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, vol. III, Bucureşti, 1981, p. 132.
424 Filocalia, vol. I, p. 304.
425 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, o. c. p. 236.
426 Tomas Spidlik, Spiritualitatea, vol.I, cit., p. 346.
427 Idem, Spiritualitatea, vol.II cit. p. 227.

care Dumnezeu i-o oferă şi mereu îl desăvârşeşte. “Mintea — spune Sfântul Isaac — este acum pusă în mişcare cu uşurinţă de ceea ce se numeşte cunoştinţă unică, care este, potrivit luminosului tâlcuitor (Teodor din Mopsuestia), **minunea în Dumnezeu**, adică rânduiala cea mai înaltă ce va veni în libertatea vieţii nemuritoare după înviere”.[428]

Adânc rugătorii creştini au arătat că în amintita situaţie facultăţile umane se confundă în ceea ce ei au numit “**beţie trează**” (**μέθη νεφάλιος** = **ebria sobrietas**), definită de Filon ca extazul minţii provocat de absorbţia înţelepciunii dumnezeieşti. Origen îl depăşeşte însă pe Filon atunci când arată că această “beţie” nu poate fi provocată de înţelepciunea impersonală a lui Dumnezeu, ci numai sde Dumnezeu ca persoană poate fi comunicată omului, care este şi el persoană. Această persoană este Logosul — Hristos, “viaţa cea adevărată” (Ioan 15,1). Mai simplu, Sfântul Ioan Gură de Aur identifică “beţia trează” cu bucuria sufletului omenesc atunci când se împărtăşeşte de tainele lui Dumnezeu.[429]

Sfântul Ioan Casian numeşte rugăciunea duhovnicească, “**rugăciunea de foc**” şi o descrie ca “starea cea mai sublimă şi mai înaltă, care se formează numai din contemplarea lui Dumnezeu şi din ardoarea dragostei, în care mintea se cufundă, făcându-l pe cel ce se roagă să vorbească lui Dumnezeu cu simţăminte familiale, ca unui tată”.[430] Rugăciunea de foc este “mai presus de orice simţire omenească, nu se poate arăta prin nici un sunet al vocii, prin nici o mişcare a limbii şi prin nici o rostire de cuvinte, ci numai mintea luminată de strălucirile cereşti o spune nu prin vorbe înguste şi omeneşti, ci prin toate simţirile… Această stare ne-a arătat-o Domnul nostru… când s-a urcat pe munte, sau când, în agonie, a vărsat chiar picături de sânge, rugându-se în tăcere, ca cel mai sublim exemplu de rugăciune, pe care numai El îl putea da”.[431]

Sfântul Ioan Scărarul arată că desăvârşirea în rugăciune este “răpirea minţii la Domnul”.[432] Aceasta înseamnă, nu lipsa raţionalităţii minţii, ci copleşirea ei de iubirea Sfintei Treimi.

7.11. Neîncetata rugăciune

Întrebat de ucenici: cum să ne rugăm, **Avva Macarie** le-a spus: “nu este trebuinţă a vorbi multe, ci de a întinde adeseori mâinile şi a zice: Doamne, precum vrei şi precum şti, **miluieşte**” (Patericul, p.16). Oamenii rugăciunii au căutat, mai departe, transformarea lui

428 Idem.
429 Ibidem, p. 267.
430 Convorbiri duhovniceşti II, XVIII, PSB 57, p. 463- 464.
431 Idem, XXV, p. 468.
432 Scara, cuv. XXVIII, trad. cit. p. 498.

"adeseori" din amintita îndrumare duhovnicească, cu stăruitorul îndemn apostolic**: "rugați-vă neîncetat**" (I Tesaloniceni 5, 17), adică un neîncetat "**miluieşte-mă**". Aceste cuvinte au devenit pentru iubitorii frumuseților duhovniceşti de mai târziu o poruncă menită să le conducă viața spirituală spre desăvârşire, încât toate faptele lor au devenit corelate cu rugăciunea neîncetată. "Întrucât săvârşirea binelui şi împlinirea poruncilor fac parte din rugăciune — spune Origen — trebuie să înțelegem că nu se poate să nu împreunăm rugăciunea cu fapta bună şi fapta bună cu rugăciunea. Numai aşa putem socoti împlinită porunca: "rugați-vă neîncetat!", considerând întreaga viață a creştinismului o neîntreruptă şi mare rugăciune, din care ceea ce numim noi în mod obişnuit "rugăciune", nu-i decât o părticică…"[433]

Am văzut deja că **mesalienii** eretici nu doreau să unească rugăciunea cu munca, refuzând munca manuală, pentru a se putea dedica întru totul contemplației. La fel au greşit şi **akimiții**, monahi pe care Alexandru, întemeietorul lor, i-a împărțit în grupe de 24 de cete, care pe rând se rugau câte o oră ziua şi noaptea, pentru ca rugăciunea lor să fie neîncetată. Şi fiindcă rugăciunea lor avea caracter comunitar, credincioşii văzându-i zi şi noapte într-o necontenită rugăciune, i-au numit "neadormiți" (akimiți).

La neîncetata rugăciune s-a ajuns prin descoperirea rugăciunilor scurte şi dese, pentru evitarea împrăştierii gândurilor. La început ele reproduceau cuvintele psalmistului: "Doamne, vino în ajutorul meu; Doamne grăbeşte să-mi ajuți" (Psalmul 69, 2). Aceste rugăciuni scurte şi dese au cuprins întreaga lume creştină, pornind din Egipt, şi trecând în Sinai, Palestina, Siria… Cuvintele psalmistului, scurte şi repetate, au fost apoi înlocuite cu pomenirea numelui lui Iisus, purtând numele de "**rugăciunea lui Iisus**" (ευχή Ιησου), având următorul conținut: "**Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă" (pe mine păcătosul)**. Având o vechime considerabilă, această rugăciune specifică Răsăritului creştin, rămâne până astăzi — aşa cum remarca Nichifor Crainic, "**inima Ortodoxiei**".[434] Prin neîntrerupta ei repetare, această scurtă rugăciune, curățind gândul şi coborându-l în inimă, se va transforma în "**rugăciune a minții**", sau "**rugăciunea pură**", sau "**rugăciunea inimii**". Ea va intra şi în fiziologia respirației şi a pulsului cardiac, spiritualizând deopotrivă sufletul şi trupul, spre a ridica întreaga ființă umană la împărtăşirea din lumina slavei lui Hristos, asemenea Apostolilor pe Tabor, cu prilejul schimbării la față a Domnului.[435]

Armonizând sufletul şi trupul prin rostirea în tăcere a acestor puține cuvinte, rugăciunea inimii va menține în tot timpul firea omului într-o stare de curăție de tot ceea ce i-ar putea

---

[433] De Oratione 12, PG 11, 452 (PSB 7, 224).

[434] A se vedea mai pe larg: Mica filocalie a rugăciunii inimii. Prezentare, note şi comentarii: Jean Gouillard. Editions du Seuil, Paris, 1979, p. 254 (trad. rom. Ilie şi Ecaterina Iliescu, Bucureşti (f.a.) Editura Herald). La fel: Nichifor Crainic, Sfințenia împlinirea umanului (Curs de Teologie mistică) Iaşi, 1993, p. 127–157; Tomas Spidlik, Spiritualitatea…vol. II, p. 309–344.

[435] Amănunte în cartea: Spovedania unui pelerin rus către duhovnicul său, trad. Preot. Nicolae Bordaşiu, Timişoara, 1992.

aduce tulburare, motiv pentru care această rugăciune este cunoscută şi sub numele de **rugăciune isihastă** (aducătoare de linişte). Iar pentru faptul că este rostită în tot timpul şi în tot locul, atât în timpul muncii, cât şi în timpul somnului, acestei rugăciuni i se mai spune şi **neîncetata rugăciune**, după cuvintele Scripturii: “Eu dorm, dar inima mea veghează” (Cântarea Cântărilor 5, 2).

În concret rugăciunea lui Iisus are trei faze:

1. Faza cuvântului, efectuată prin repetarea neîntreruptă a numelui lui Iisus, printr-o concentrare a gândirii spre Iisus. Odată cu aceasta se duce şi lupta pentru eliberarea de patimi şi creşterea în virtute. În lupta cu ispitele, credinciosul este lăsat singur.

2. Faza gândului. Credinciosul devine stăpân pe instincte şi începe să se curețe de patimi. Toate gândurile se îndreaptă către Hristos, ceea ce face ca şi faptele să le urmeze. Aceasta determină o învingere a patimilor şi prin lucrarea harului care aşează în suflet hesykia (tăcuta linişte a sufletului lipsit de orice tulburare…).

3. Faza inimii. Harul coboară tot mai abundent în inimă spre a o sfinți. Rugăciunea se face acum nu prin cuvinte, nici prin gând, ci prin Duhul Sfânt, care “se roagă pentru voi” (Romani 8, 26). Se simte vederea lui Dumnezeu, şi inima astfel curățită primeşte bucuria şi pacea prin prezența lui Hristos, a strălucirii slavei Sale… încât “tăria rugăciunii credinciosului stă în aceea că Iisus Hristos se roagă împreună cu cei ce stăruie. El însuşi se roagă Tatălui împreună cu cei pentru care El mijloceşte. Iar rugăciunea lui este totdeauna biruitoare: “Eu ştiu că pururea mă asculți” (Ioan 11,47) “.[436]

Acum **mintea coboară în inimă**, locul cel mai adânc al sufletului, unde întâlneşte prezența Duhului Sfânt şi gustând din tainica şi negrăita lui bunătate (Psalmul 35,9), se va regăsi pe sine ca şi chip a lui Dumnezeu, umplându-se de lumina slavei lui Hristos, şi va rămâne definitiv aici, asemenea Apostolilor, care copleşiți fiind de lumina transfigurării lui Iisus pe Tabor, niciodată nu s-ar mai fi despărțit de ea…

Efectele rugăciunii lui Iisus sunt atât de evidente prin pacea, liniştea şi neprihănirea inimii, încât un om înduhovnicit, copleşit de dragostea față de semeni, întâmpină pe oricine venea la el, cu adresarea: “bucuria mea!”. Iar Sfântul Serafim de Sarov, fiindcă despre el este vorba, se putea exprima astfel, deoarece constatase că atunci când Duhul lui Dumnezeu se pogoară la om şi îl luminează cu deplinătatea luminii Sale, inima omului se umple de o negrăită bucurie, fiindcă Duhul lui Dumnezeu înveseleşte totul, cu orice ar veni în atingere.[437]

Un alt om înduhovnicit simțind puterea morală a harului divin, ne spune: “Când vine la om harul Preasfântului Dumnezeu, îi adună mintea şi îl face să fie cu luare aminte şi smerit, îi aduce aminte de moarte, de păcatele lui, de judecata viitoare şi de osânda veşnică; îi face sufletul de se frânge uşor, de plânge şi se tânguieşte; îi face şi ochii liniştiți şi plini de lacrimi.

---

436 Pr. Prof. Ion Bria, Credința pe care o mărturisim, Bucureşti, 1987, p. 226.

437 Amănunte la Filaret Costea, Sensul bucuriei în viața creştină, în rev. Studii Teologice, nr. 1-2 /1963, p. 42.

Şi cu cât se apropie mai mult de suflet, cu atât îl mângâie mai tare prin sfintele patimi ale Domnului nostru Iisus Hristos şi prin nemărginita Lui iubire de oameni, şi îi prilejuieşte minții vederi înalte şi adevărate… Atunci mintea omului parcă e răpită de acea lumină şi luminată de lumina cunoştinței dumnezeieşti. Inima i se face senină şi blândă şi dă la iveală roadele Duhului Sfânt: bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, compătimirea, iubirea, smerenia şi celelalte. Sufletul lui primeşte o bucurie de negrăit”.[438]

Vom urmări în continuare procesul duhovnicesc de armonizare a rugăciunii lui Iisus cu rugăciunea minții şi a inimii, după modelul şi tehnica atribuită Sfântului Simeon Noul Teolog, redată în cartea: “Spovedania unui pelerin rus către duhovnicul său”, apărută pentru prima dată la Kazan în 1870. Concret vorbind, cel ce doreşte să sporească în viața duhovnicească prin rugăciune, va trebui la început să adâncească rostirea rugăciunii lui Iisus prin interiorizare. Apoi va sincroniza cuvintele rugăciunii cu bătăile inimii şi cu ritmul respirației. Paralel cu bătăile inimi, mintea efectuează permanent rugăciunea, dar fără cuvinte. Acum rugăciunea verbală este înlocuită cu rugăciunea minții. Sincronizarea minții cu inima se face în cinci faze: la prima bătaie a inimi se cugetă cuvântul: “Doamne”; la a doua: “Iisuse”; la a treia: “Hristoase”; la a patra: “miluieşte-mă”; la a cincea: “pe mine”. Se repetă mereu această formulă. Apoi, sincronizarea minții cu respirația se face în două faze: la inspirație mintea cugetă prima parte a textului rugăciunii: “Doamne Iisuse Hristoase”; iar la expirație: “miluieşte-mă pe mine”. După mai multă obişnuință, cu trecerea timpului, rugăciunea devine o respirație a sufletului. Pentru a nu deveni un act mecanic, fiecare cuvânt al rugăciunii va fi imprimat în cugetare şi adâncit în simțirea inimii.

Cel ce a deprins rugăciunea minții îşi sincronizează întru atât respirația şi bătăile inimii, încât la început fiecare cuvânt al rugăciunii, apoi fiecare cuvânt cugetat, devine împreunat cu câte o bătaie a inimii şi cu câte o respirație. Pătrunzând, astfel, la început trupul, iar apoi trupul şi sufletul, rugăciunea inimii devine o rugăciune a vieții duhovniceşti. Ea nu este însă un simplu act mecanic, fără finalitate, fiindcă nu pe rostirea cuvântului se pune accentul, ci pe cugetarea lui. Conținutul fazei superioare a rugăciunii, rezidă numai în repetarea înțelesului cuvintelor în minte, deoarece cuvântul încetează. Rugăciunea minții devine mai departe rugăciunea curată, sau pură, iar pe măsură ce mintea, coboară în adâncul sufletului, adică în inimă, spre a o cuprinde, harul lui Dumnezeu lucrător în rugăciune, ridică — după cum arată Sfântul Grigorie Palama — viața spirituală într-un “extaz al tăcerii interioare, o oprire totală a cugetării în fața misterului divin”.[439] Iată însă grăirea mai detaliată a lui Grigorie Palama: „...Căci în rugăciune mintea leapădă treptat legăturile cu cele ce sunt, întâi pe cele care o leagă de cele de ruşine, rele şi în general stricăcioase, apoi pe cele care o leagă de cele ce sunt la mijloc şi prefac pe om spre mai rău sau spre mai bine, potrivit cu scopul cu care le foloseşte…

[438] Filocalia, vol. VIII, p.542.
[439] Dumitru Stăniloae, Teologia Morală Ortodoxă, vol. III, p. 211.

Apoi, după ce mintea a lepădat pe încetul acestei legături, ca şi cele cu lucrurile mai înalte decât acestea, iese întreagă din toate cele ce sunt în vremea rugăciunii curate. Această ieşire (εκστασις)… este proprie numai celor ajunşi la nepătimire. Dar încă nu are loc unirea, până ce Mângâietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă, şezând în foişorul vârfurilor naturale şi aşteptând făgăduinţa Tatălui, şi până ce nu-l va răpi astfel, prin descoperire, spre vederea luminii. Iar această vedere are început, şi cele ce sunt după început, care se deosebesc între ele, după cum sunt mai obscure sau mai limpezi. Dar sfârşit nu are. Căci înaintarea ei merge la nesfârşit, ca şi a răpirii în descoperire”.[440]

Rugăciunea inimii, devenind o neîntreruptă cugetare la Iisus, poartă în sine puterea permanenţei harului divin, săvârşitorul ei fiind un om duhovnicesc în întregime, pentru că numele lui Iisus s-a sădit în inima sa. Pelerinul aduce practic următoarele mărturisiri: “după vreo trei săptămâni începui să simt o durere în inimă, apoi o căldură, o linişte şi o pace foarte plăcută. Era atât de uşoară, de liberă, de mângâiată. Uneori simţeam o dragoste înflăcărată pentru Iisus Hristos şi pentru toată creaţiunea lui Dumnezeu. Uneori porneau din ochii mei de la sine lacrimi pline de mulţumire către Dumnezeu, care mi-a împărtăşit mie, celui mai păcătos, un asemenea har. Uneori se ilumina înţelegerea mea de altfel atât de greoaie, încât cuprindeau şi înţelegeau cu uşurinţă lucruri la care înainte nici nu m-aş fi putut gândi… Încercam o iluminare a raţiunii, o pătrundere în Sfânta Scriptură, o înţelegere a duhului creaţiei lui Dumnezeu…”

După o altă perioadă de timp, pelerinul constată: “După vreo cinci luni am simţit că rugăciunea se desfăşoară în mine fără nici o constrângere din partea mea şi se execută de minte şi de inimă, nu numai în starea de priveghere, ci chiar şi în somn se lucra exact tot aşa, şi de nimic nu mai era întreruptă, nici măcar pentru o clipă, indiferent ce făceam. Nimic nu era împiedicat de această rugăciune şi de nimic nu era tulburată. Dacă am vreun lucru de făcut, rugăciunea se desfăşoară în inimă de la sine, iar lucrul merge mai repede. Dacă ascult sau citesc ceva, rugăciunea nu încetează şi eu simt în acelaşi timp atât una cât şi alta, ca şi cum aş fi împărţit în două sau aş avea două inimi în piept”.

Din cele până aici tratate vedem că neîncetata rugăciune începe cu aspectul ei verbal, prin repetarea numelui lui Iisus. În acest timp se impune o neîntreruptă eliberare de patimi şi de griji. Faza următoare este **rugăciunea mintală**, sau **rugăciunea pură**, când nu mai e nevoie de cuvinte, ci mintea neîncetat are în sine urmele lui Iisus. Stadiul superior constă în coborârea minţii în inimă, pentru a cuprinde întreg sufletul eliberat de patimi şi dăruit integral lui Dumnezeu. Prin această rugăciune a inimii, omul duhovnicesc va fi maturizat în duhul vieţii lui Hristos. De acum rugăciunea va deveni pasivă, fiindcă Duhul o va face în inima omului, unde sălăşluieşte El. Întrebat dacă poate mintea atunci să-şi înalţe, împreună cu inima şi rugăciunea, un om înduhovnicit răspunde: “Nu poate, pentru că atunci când vine

---

[440] Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavia, 35, Filocalia, vol. VII, p. 310–311.

harul Sfântului Duh în om, prin mijlocirea rugăciunii, încetează rugăciunea. Căci atunci mintea este luată în stăpânire întreagă de harul Sfântului Duh şi nu mai poate să pună în lucrare puterile ei, ci rămâne în nelucrare şi se supune Duhului Sfânt, şi unde voieşte Duhul, acolo o duce, fie în văzduhul nematerial al luminii duhovniceşti, fie la altă vedere de negrăit, sau adeseori la o grăire dumnezeiască. Scurt vorbind, precum voieşte Mângâietorul, sau Duhul Sfânt, aşa mângâie pe robii Săi. Precum îi trebuie fiecăruia, aşa îi dă şi harul Său”.[441]

Cu această rugăciune a Duhului Sfânt începe îndumnezeirea omului după har. Va trebui să precizăm însă că îndumnezeirea firii după har este posibilă datorită faptului că harul este energia necreată ce izvorăşte din Sfânta Treime. Dar împărtăşindu-ne de el, devenind — după expresia Părinților — “dumnezei după har”, nu ne vom împărtăşi de însăşi **Ființa lui Dumnezeu**, ci de **slava Lui**, care este rază din Ființa Lui, dar nu Ființa însăşi, după cum Mântuitorul însuşi s-a rugat Tatălui, zicând: “Slava pe care Mi-ai dat-o Mie, Părinte, am dat-o lor…” (Ioan 17, 22). Cei ajunşi la strălucirea slavei lui Hristos, prin puterea harului divin, se vor lumina în întreaga lor ființă (suflet şi trup) asemenea lui Hristos pe Tabor, anticipând prin aceasta lumina slavei cu care ne vom încununa în veşnicie.

În acest context de lumină harică ne apare cu multă claritate faptul că aşa cum toți prin păcat au “pierdut slava lui Dumnezeu” (Romani 1, 23), prin rugăciunea ce se împlineşte prin harul Duhului, oricine se poate împărtăşi de slava lui Hristos cel înviat şi înălțat de-a dreapta Tatălui întru slavă.

Comparând acum spiritualitatea răsăriteană cu cea apuseană, vom observa că cea dintâi glorifică învierea Domnului ca strălucire a slavei Sale. Spiritualitatea apuseană referindu-se cu precădere la participarea prin rugăciune a credincioşilor la Patimile Domnului, ei se vor învrednici de **stigmatele Lui**, actualizând prin aceasta jertfa şi suferința lui Iisus pentru noi, până va vani El… Cei ce se învrednicesc de o astfel de jertfă simt real în mâinile lor durerea cuielor care au străpuns palmele lui Hristos cel răstignit.

7.12. Practicarea rugăciunii

Faptul că întreaga filosofie a vieții creştine este ridicată la cotele cele mai înalte prin rugăciune, ne impune să încheiem acest periplu duhovnicesc cu câteva referiri concrete asupra evlaviei pe care trebuie să o cultivăm în practica rugăciunii curate, lipsită de împrăştierea gândurilor.

Cei care cu sârguință şi cu roade duhovniceşti au practicat rugăciunea, ne-au lăsat şi îndrumări asupra modului concret în care se cuvine să o aplicăm în viață.

---

441 Filocalia, vol. VIII, p.542.

Sfântul Vasile cel Mare a instituit o adevărată rânduială sau pravilă a rugăciunii, arătând în Regulile mari şi mici însemnătatea fiecărui timp din zi pentru rugăciune. Şi astfel în viaţa monahală s-a stabilit pravila rugăciunii prin cele şapte laude bisericeşti intrate în cultul divin public.

Referindu-ne însă la practicarea rugăciunii particulare vom reţine îndrumările marelui capadocian cu privire la evlavia rugăciunii, pe care fiecare din noi se cuvine să o avem în atenţie spre aplicarea în viaţă. Sfântul Vasile cel Mare insistă cu precădere asupra rugăciunii de preamărire, de laudă a lui Dumnezeu, ca început şi scop suprem al rugăciunii, pe care fiecare se cuvine să o aducă după puterile proprii, cu lepădarea de sine şi smerita cugetare. Apoi, aspectul de mulţumire trebuie să scoată în evidenţă îndelunga răbdare a lui Dumnezeu, care permanent ne-o arată ca un Părinte bun şi iubitor. Cererile noastre să caute mai întâi împărăţia lui Dumnezeu, aşa cum Domnul ne-a învăţat, fiindcă numai El ştie să ne dea binefacerile de care avem nevoie ca fii ai împărăţiei.

Sfântul Vasile cel Mare insistă ca scopul esenţial al rugăciunii să ne fie deprinderea îndeletnicirii ca necontenit rugându-ne, să dobândim aducerea aminte despre Dumnezeu, şi astfel să putem petrece viaţa după voia Sa, simţind facerile Lui de bine atât în stările de împlinire, cât şi în neîmplinirile de care avem parte.

Sfântul Ambrozie referindu-se la calităţile rugăciunii şi a locului unde te poţi ruga, ne îndeamnă în concret "să nu strigăm la rugăciune, să nu facem gesturi, ci să ne rugăm în ascuns. Cel care strigă crede că Dumnezeu nu-l poate auzi decât dacă strigă. În rugăciunea noastră să cerem lui Dumnezeu bunuri dumnezeieşti în locul celor omeneşti. Rugăciunea să izvorască totdeauna dintr-o inimă curată… La începutul rugăciunii noastre să nu-i spunem lui Dumnezeu ce dorim de la El, ci prima parte a rugăciunii noastre să fie lauda lui Dumnezeu, fiindcă noi ne rugăm unui atotputernic, căruia totul îi este cu putinţă şi care vrea să ne dea. Nu trebuie să începem rugăciunea noastră ca un flămând care vorbeşte despre hrană şi cere să o obţină, ci mai întâi să-l lăudăm pe Dumnezeu, mai pe urmă să-l rugăm să ne asculte, apoi să-i cerem şi să-i mulţumim".[442]

Sfântul Ioan Scărarul ne învaţă ca "totdeauna să începem rugăciunea printr-o **sinceră mulţumire**; într-al doilea rând, să ne **mărturisim păcatele** şi să ne zdrobim sufletul întru părerea de rău; de abia pe urmă să **facem cunoscută cererea noastră** împăratului a toate. Acest fel de rugăciune e cel mai bun…

Nu te ruga cu cuvinte pedante, căci de multe ori gânguritul simplu şi nemeşteşugit al copiilor a îmblânzit pe Tatăl lor cel din ceruri. Nu te apuca să grăieşti verzi şi uscate, pentru ca mintea să nu ţi se risipească întru căutarea cuvintelor. Un singur cuvânt al vameşului a muiat inima lui Dumnezeu, precum un singur cuvânt spus cu credinţă a mântuit pe tâlharul de pe cruce. De obicei vorbirea umple mintea celui ce se roagă cu tot felul de imagini şi o risipeşte,

[442] De Sacramentis, I, IV, 11-25, P.L. 16, 1037.

pe când cuvintele puține cel mai adesea au putință de-a aduna mintea. Dacă vreun cuvânt de rugăciune îți produce o stare de mângâiere sau umilință, opreşte-te la el, căci e un semn că îngerul nostru păzitor se roagă împreună cu noi.

Nu fi prea încrezător, chiar de-ai obținut curăția de întinăciuni, ci mai vârtos apropie-te de Dumnezeu cu multă smerenie, căci aceasta îți va da o mai bună îndrăzneală către El…

Prima treaptă a rugăciunii constă în a izgoni dintru începuturi şi printr-un singur cuvânt momelile satanei. Treapta a doua constă în a îndrepta atenția doar spre cele ce le spunem sau le gândim. Desăvârşirea acesteia este răpirea cea către Domnul…

Zăbovind îndelungat timp în rugăciune, să nu spui că n-ai dobândit nimic, căci însăşi această stăruință a ta e un câştig, căci ce altceva e mai bun şi mai minunat decât a te lipi de Domnul şi a rămâne neîntrerupt întru unire cu Dânsul?!

Nu refuza să te rogi şi pentru sufletul altuia, chiar dacă nu ai dobândit darul rugăciunii, căci deseori credința celui care o cere pentru aceasta va izbăvii pe cel care se roagă cu zdrobire de inimă. Nu te mândri atunci când, rugându-te pentru alții, Dumnezeu îți ascultă "cererea", căci credința acestora este cea care a lucrat şi a putut…

Cel care a dobândit pe Dumnezeu, nu-I va mai înfățişa în rugăciune cuvintele proprii, căci atunci duhul va fi cel care se va ruga pentru dânsul…

Cere cu lacrimi, caută prin ascultare şi bate cu îndelungă răbdare, căci acela care cere astfel primeşte, acela care caută astfel găseşte, iar celui care bate astfel i se va deschide…".[443]

Lipsa **atenției la rugăciune**, **sau "împrăştierea gândurilor"** este un fapt negativ asupra căruia părinții filocalici insistă foarte mult. Este convingătoare în acest sens remarca Sfântului Ioan Gură de Aur: "Mulți intră în biserică, rostesc nenumărate versete şi rugăciuni, după care pleacă; dar ei nu ştiu ce spun. Buzele lor se mişcă dar urechea lor nu ascultă. Tu însuți nu-ți asculți rugăciunea şi ai vrea ca Dumnezeu să o audă".[444]

Concentrarea la rugăciune va trebui să fie de maximă intensitate pentru a te putea dărui total lui Dumnezeu, "lepădând toată grija cea lumească". În felul acesta vor fi evitate cuvintele artificiale şi stereotipe în favorul sincerității față de Dumnezeu.

Dăruirea față de Dumnezeu în rugăciune este expresia încrederii totale în bunătatea şi bunăvoința Sa părintească. Când îți predai integral viața lui Dumnezeu, fără nici un fel de rezerve sau interese, supunând voii Sale tot zbuciumul şi aspirațiile sufletului tău, vei simți atunci puterea lucrătoare ce vine din partea lui Dumnezeu. El îți primeşte sufletul şi viața ca pe un dar de mare preț, avându-l necontenit sub protecția Lui. Vei simți atunci în adâncul sufletului tău liniştea şi bucuria tainică şi de negrăit, care izvorăsc din Dumnezeu.

Predându-ți viața cu o totală încredere în Dumnezeu, nu vei mai avea nimic de cerut, ci vei exclama întru smerenie şi pioasă dragoste, asemenea Sfintei Fecioare: "**Fie mie**

443 Cuvântul XXVIII, o.c.p. 496–505
444 De Cananaea, 10, PG, 52, 458.

după cuvântul şi după voia Ta". Printr-o astfel de rugăciune Fiul lui Dumnezeu a fost primit să îmbrace ţărâna trupului nostru. La fel, printr-o astfel de rugăciune facem ca Hristos să ia chip în noi, şi împărtăşindu-ne de duhul vieţii Lui de sfinţenie, tot ceea ce simţim şi facem să fie după voia Lui. Printr-o astfel de rugăciune prelungim până la sfârşitul veacurilor chipul şi viaţa lui Iisus Hristos în lume şi în istorie…

Urmând acestor îndemnuri, ca şi altele, pe care ni le-au lăsat marii trăitori ai rugăciunii, adică cei ce au făcut din viaţa lor o rugăciune, Biserica îndeamnă ca fiecare după puterile sale, să se străduiască ca rugăciunea să fie făcută atât dimineaţa, cât şi seara, pentru ca activitatea cotidiană să înceapă cu binecuvântarea lui Dumnezeu, şi tot aşa să se şi sfârşească. Se recomandă apoi ca înainte şi după masă să se facă scurte rugăciuni de laudă, mulţumire şi cerere. Bineînţeles că în orice situaţie, de câte ori simte nevoia, în bucurii şi în necazuri, în momente mai deosebite din viaţă, în strâmtorări ca şi la începutul şi sfârşitul oricărei activităţi, creştinul trebuie să pună în faţa lui Dumnezeu întreaga lui stare sufletească, pentru a-L avea pe Dumnezeu permanent în viaţa sa, şi a-I încredinţa Lui planurile vieţii sale.

Se recomandă apoi participarea la cultul public, unde rugăciunea comună uneşte simţămintele tuturor celor care alcătuiesc Biserica lui Hristos, împărtăşindu-se de viaţa Duhului prin mărturisirea aceleiaşi credinţe. Nu va fi lipsită nici rugăciunea unora pentru alţii, ca şi pentru toată lumea. La rugăciunea publică se simte cel mai bine prezenţa Duhului, şi tot aici, rugăciunea va avea în centru lauda, mulţumirea şi cererea: "Pe Tine Te lăudăm, pe Tine bine Te cuvântăm, Ţie îţi mulţumim, Doamne şi ne rugăm Ţie Dumnezeului nostru…".

Rugăciunea poate fi rostită după anumite îndreptare (cărţi de rugăciune) alcătuite de Biserică pentru diferitele situaţii ale vieţii, sau poate fi rostită şi sub formă improvizată, omul revărsându-şi în cuvinte proprii întregul simţământ în faţa Dumnezeu. Cărţile de rugăciune sunt foarte folositoare mai ales când "nu ştim ce să cerem", sau în stările de "secetă duhovnicească", când duhul nostru este mut în faţa lui Dumnezeu… Rugăciunile improvizate sunt recomandate atunci când dorim să-i comunicăm lui Dumnezeu intimitatea sufletului nostru. Esenţial este ca la rugăciunea verbală cuvintele să fie rostite cu claritate şi evlavie.

Practic vorbind, orice rugăciune trebuie începută prin invocarea Duhului Sfânt spre a ne conduce în cererile noastre. În înţelepciunea sa, Biserica a formulat anumite "rugăciuni începătoare", prin invocarea, înainte de toate, a Duhului Sfânt, spre a-L avea călăuzitor şi împreună rugător în cererile noastre: "Împărate ceresc, Mângâietorule, Duhul Adevărului care pretutindenea eşti şi toate le împlineşti, vistierul bunătăţilor şi dătătorule de viaţă, vino şi te sălăşluieşte întru noi şi ne curăţeşte pe noi de toată întinăciunea, şi mântuieşte, Bunule, sufletele noastre".

Apoi, rugăciunea se cuvine a fi urmată de **adresarea către Tatăl prin cuvintele Fiului,** adică de **Rugăciunea Domnească,** spre a ne ruga aşa cum Domnul însuşi ne-a învăţat. După ce I se aduce lui Dumnezeu însuşi laudă şi mulţumire, cererile să fie făcute în numele lui Hristos, invocând aspecte din activitatea Sa mântuitoare săvârşită pentru noi.

Pentru ca rugăciunea să nu fie întreruptă şi sufletul tulburat, va trebui avut în vedere şi căutarea unui loc prielnic, aşa cum ne-a învățat Domnul, să te "retragi în cămara ta".

Dorind ca gândul şi inima să ne fie permanent curate şi dăruite lui Dumnezeu, "rugăciunea inimii", ca "neîncetată rugăciune" (I Tesaloniceni 5, 17), cu pomenirea neîntreruptă a numelui lui Iisus, va fi soluția cea mai sigură să ne aducă pacea şi liniştea neîntreruptă a vieții în comuniunea şi desăvârşirea ei în Dumnezeu.

Vom încheia cu îndemnurile versificate, pornite dintr-un suflet pătruns de harul rugăciunii (Traian Dorz): "Roagă-te întotdeauna mai-nainte de-orice gând, / Rugăciunea-ți limpezeşte orişice-ntrebări, oricând! / Roagă-te la deşteptarea dintr-un vis înspăimântat, / Rugăciunea te păzeşte de necazul neaşteptat! / Roagă-te când duhul leneş te îndeamnă să mai stai, / Rugăciunea-ți dă puterea şi voința ce n-o ai! / Roagă-te când eşti la muncă, roagă-te-n odihna ta, / Roagă-te să poți, oriunde, liniştit a fi şi-a sta!"

8. POSTUL CA VIRTUTE SOMATICĂ

Referindu-se la virtuți şi vicii, Sfântul Ioan Damaschin împarte virtuțile în două categorii: virtuți sufleteşti sau **psihice**, şi virtuți trupeşti sau **somatice**. Dintre acestea din urmă cea mai importantă virtute este postul

Una din cele mai importante **virtuți somatice este postul**. El îşi împlineşte menirea ca **asceză a trupului, dar şi ca unealtă a rugăciunii, a smereniei şi a celorlalte virtuți prin care harul divin îşi arată roadele sale.**

Să vedem la început care este originea şi înțelesul postului creştin.

8.1. Definiția, originea şi înțelesul postului creştin

1. Definiția postului

Postul este abținerea sau înfrânarea totală sau parțială de la mâncare sau băutură pe timp limitat în scop religios–moral.

Din această definiție rezultă că postul creştin are un înțeles şi o aplicare specifică. El este în primul rând abținere de la mâncare şi băutură pe timp limitat, ceea ce îi evidențiază caracterul trupesc. El nu se va confunda, însă cu dieta alimentară, fiindcă are şi un aspect duhovnicesc, după cum vom vedea mai departe, în sensul că abținerea de la mâncare şi băutură se întrepătrunde cu rugăciunea şi cu milostenia. Postul este, deci, un act bio-spiritual, angajând în întregime viața umană, sub forma unei asceze ce se desăvârşeşte prin rugăciune şi prin iubirea față de Dumnezeu şi în acelaşi timp față de semenii noştri, ca şi față de întreaga

creație. Altfel spus, postul trupesc se întrepătrunde armonic cu postul sufletesc, în sensul că abținerea de la bucate este corelată cu abținerea de la păcate, precum şi cu neîntrerupta cultivare a virtuților creştineşti, ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt.

2. Originea postului

Postul-spun Sfinții Părinți-este de origine divină. El a fost instituit mai întâi de Dumnezeu, înaintea căderii omului în păcat, şi rezidă în porunca: „să nu mâncați!". Astfel, în paradis — spune Sfântul Vasile cel Mare — nu se cunoştea nici tăierea animalelor, nici băutul vinului, „nici toate care tulbură mintea omenească".[445]

Necesitatea postului este motivată şi de hrana dată prin poruncă divină primilor oameni: „Iată vă dau toată iarba ce face sămânță pe toată fața pământului şi tot pomul ce are sămânță în el. Aceasta va fi hrana voastră" (Facerea I, 29). Tălmăcind această poruncă divină referitoare la hrana omului într-un limbaj tehnic, e ca şi cum am spune că motorului cutare pentru funcționare optimă îi este necesar un anume carburant…Altfel spus, vei putea folosi, dacă vrei, şi alte forme de combustibil, dar acestea vor creea dificultăți în funcționarea maşinii… Şi-au dat seama oamenii mai târziu că această poruncă divină corespunde întru totul naturii lor. I-au înțeles mai bine sensul atunci când păcatul i-a făcut victime plăcerilor, poftelor şi îmbuibării…Dar, pentru a-şi salva natura din tirania obsedantă a mâncării şi băuturii, înțelepții au creat **dieta ca fel de trai adecvat, corespunzător nu numai cu privire la hrană şi băutură, ci şi referitor la somn, sau la raporturile cu mediul înconjurător.**

Cultivând dieta s-a ajuns la virtutea cumpătării, unde legea de bază era: „**mănâncă pentru ca să trăieşti, nu trăi ca să mănânci!**". Sau cu privire la băutură, că primul pahar de vin îl bei de sete; al doilea de voie bună, iar al treilea şi celelalte duc la nebunie… Referitor la timpul când trebuie să serveşti masa, se obişnuia să se spună că masa de dimineață să o serveşti singur, cea de la prânz, cu prietenii, iar cina cu duşmanii.

Toate acestea vin să confirme autoritatea divină a poruncii date în paradis cu privire la hrana oamenilor, la modul lor cumpătat de a se hrăni. Numai acest mod cumpătat de a se hrăni aduce sănătate şi bunăstare firii şi vieții omeneşti.

3. Înțelesul postului

a). Înțelesul postului cu privire la natura umană

Din cele până aici tratate, vedem că atât din definiția postului, cât şi din porunca divină cu privire la hrană şi băutură, rezultă ideea de **înfrânare** sau de **abținere**. Postul este abținere sau înfrânare de la mâncare şi băutură. Înfrânarea este obiectul practicii ascetice. Iar ca practică ascetică înfrânarea este un exercițiu prin care se pune stavilă pornirilor pătimaşe ale firii, care prin îmbuibare duc la degradarea naturii umane. Filon din Alexandria arată că înfrânarea

[445] Omilia I despre post, Cuvântul III, trad. Pr. D. Fecioru, PSB 17, p. 348

conduce la cer şi la nemurire, fiindcă se opune **iubirii de plăcere,** dăunătoare vieții.[446] Existau şi secte numite **encratite**, care practicau înfrânarea ca pornire de distrugere asupra trupului, deoarece socoteau ei că materia este rea în sine de la creație.[447]

În Spiritualitatea Apuseană se accentuează cu precădere „înfrânarea carnală, desăvârşită şi absolută”,[448] ceea ce înseamnă că înfrânarea se referea mai mult la partea sensibilă, exterioară a naturii umane. Fericitul Augustin s-a ridicat cu multă energie împotriva maniheilor şi a „înfrânării lor mincinoase”.[449]

În Spiritualitatea Răsăriteană, mai ales prin Sfântul Ioan Scărarul, care o sintetizează, înfrânarea va avea două aspecte esențiale: **νοητή** – înfrânarea spirituală şi **αισθητη** – înfrânarea sensibilă.[450]

Înfrânarea spirituală se armonizează cu înfrânarea sensibilă, formând un tot unitar. În acest sens, postul va fi practicat sub forma lui **integrală**, adică **abținerea de la bucate şi abținerea de la păcate**. Aceasta înseamnă că postul ca înfrânare va avea un aspect duhovnicesc şi un aspect trupesc. Exprimând în concret aceasta, asceții creştini atrag atenția că nu e suficient să postim abținându-ne numai de la mâncare şi băutură, ci trebuie să ne abținem de la toate gândurile rele care se transformă în păcat (mânia, invidia, hula, mândria…), precum şi să asocieze postul cu înfrânarea de la plăcerea gustului şi cu înfrânarea celorlalte simțuri (vederea, auzirea, mirosul…). Altfel spus, trebuie să postim cu gândul, cu cuvântul, cu faptele, cu simțurile, cu somnul, şi în general să ne înfrânăm de la tot ceea ce dăunează vieții noastre duhovniceşti.

Arătam că postul ca înfrânare a trupului de la mâncare şi băutură se încadrează în asceza creştină, ca exercițiu continuu de stăpânire asupra pornirilor pătimaşe ale trupului. Spre deosebire de formele radicale ale ascezei promovate de manihei şi de alte erezii encratite, care considerau materia de la diavol, rea în sine, asceza creştină protejează şi desăvârşeşte natura materială, fiindcă asemenea sufletului, şi trupul reprezintă creația lui Dumnezeu, având menirea viețuirii veşnice alături de el.

Întrucât asceza înseamnă exercițiul care ordonează şi disciplinează simțurile spre a le armoniza şi converti vieții spirituale, abstinența sau înfrânarea sancționează întotdeauna excesul care dăunează, adică abuzul care dereglează buna funcționalitate a naturii fizice a omului. Asceza creştină orientează totdeauna afirmativ şi creator înfrânarea, făcând să triumfe în noi împărăția lui Dumnezeu, care „nu este nici mâncare, nici băutură, ci pace, bucurie şi dreptate în Duhul Sfânt” (Romani 14, 17). S-a spus pe bună dreptate că „noi nu postim pentru că ne

[446] Thomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului creştin, vol. I, Manual sistematic, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 216
[447] idem, ibidem
[448] ibidem
[449] De continentia, PL 40, 348-372
[450] T. Spidlik, o.c.p. 216

urâm trupul, ci pentru că îl iubim şi vrem să îl vedem mântuit împreună cu sufletul".[451] De fapt „asceza aspiră la adevărata fire a cărei luptă nu este niciodată contra trupului, ci împotriva perversiunii acestuia, împotriva concupiscenței ilegitime, care este împotriva firii".[452] Aceasta înseamnă că „ cultura ascetică asigură echilibrul desăvârşit, ea nu este niciodată o simplă distrugere a patimilor, ci stăpânirea şi convertirea lor. Un adevărat ascet este un îndrăgostit împătimit de Dumnezeu şi de făptura lui".[453]

De remarcat este faptul că postul ca abstinență depăşeşte instinctul de nutriție (hrană şi băutură), oferindu-i o posibilitate de interpretare mult mai vastă, prin asocierea instinctului de reproducere şi a celui de atac. În felul acesta postul de la mâncare şi băutură atrage după sine abstinența sexuală, precum şi abținerea de la mânie şi violență; de la invidie şi ură față de semeni.

Asceții creştini şi părinții filocalici au văzut întotdeauna în practicarea postului un mijloc de temperare şi de eradicare a gastrimargiei (lăcomia pântecelui) ce duce la desfrânare (porneia). Sfântul Ciprian arată că „este cu neputință ca cel ce şi-a săturat stomacul să se poată lupta în cuget cu diavolul curviei".[454] Pentru acest motiv, „începutul oricărei lupte împotriva păcatului şi a poftei este osteneala privegherii şi a postului, spune sfântul Isaac Sirul. Acesta din urmă este mai ales începutul luptei împotriva păcatului dinăuntru nostru. Însemnul urii împotriva păcatului şi a poftirii lui în cei ce luptă în războiul nevăzut este să înceapă cu postul şi după aceasta cu privegherea de noapte, care le ajută la nevoință.[455]

Uşor ne explicăm rolul postului ca antidot al lăcomiei ce duce la desfrânare, dacă ne imaginăm o sobă încălzită pe care nu conteneşti a pune lemne…Ea va încălzi mereu cu tot mai multă putere…Dacă însă opreşti combustibilul, ea va înceta să dea căldură. În acest fel postul îndeplineşte o funcție pedagogică, **devenind un act de voință prin care proclamăm supremația spiritului asupra materiei**. Postul este „spre supunerea trupului şi spre slăbirea pornirii lui spre patimi, căci zice Apostolul: „când sunt slab, atunci sunt tare" (II Corinteni 12, 10)".[456]

b). Înțelesul postului cu privire la mâncare şi băutură

În altă ordine de idei, deşi postul reprezintă abținerea totală sau parțială de la mâncărurile numite „ de dulce" (produse animale: lactate, ouă, carne, grăsimi animale), **el nu vizează în mod special mâncarea ci abstinența sau înfrânarea**, fiindcă aceasta se referă atât la cantitatea, cât şi la calitatea lor, şi, mai mult, la plăcerile şi poftele nesăbuite provocate de

---

451 P.S. Petroniu Florea, o.c.p. 247
452 Paul Evdokimov, Taina iubirii, (trad. rom.) , Bucureşti 1994, p. 78
453 idem, p. 104
454 Filocalia, vol. I, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu 1947, p. 119
455 Cuvântul LXXXXV, Filocalia, vol. X, trad. cit. , p. 432
456 Filocalia, vol. XI, p. 115

varietatea alimentelor şi a băuturilor. Dacă s-a făcut cândva în Legea Veche deosebirea dintre „mâncărurile curate" şi „necurate", aceasta nu mai rămâne valabilă şi în Legea Nouă, unde „toate sunt curate pentru cei curați" (Tit 1, 5). De fapt, nu mâncarea în sine este rea, fiindcă „toată făptura lui Dumnezeu este bună şi nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulțumire" (I Timotei 4, 4). De aici şi îndemnul apostolic: „cel ce mănâncă să nu defaime pe cel ce nu mănâncă; şi cel ce nu mănâncă să nu osândească pe cel ce mănâncă, deoarece Dumnezeu l-a primit la Sine" (Romani 14, 3); „…Şi cel ce mănâncă pentru Domnul mănâncă, pentru că mulțumeşte lui Dumnezeu, iar cel ce nu mănâncă, pentru Domnul nu mănâncă, şi mulțumeşte lui Dumnezeu" (Romani 14, 6); „Deci nimeni să nu vă judece pentru mâncare şi băutură… care sunt umbra celor viitoare, iar trupul este al lui Hristos" (Coloseni 2, 16–17).

Astfel deviza creştină raportată la mâncare şi băutură sintetizează spiritualizarea acestora: „ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de veți face, toate să le faceți spre slava lui Dumnezeu" (I Corinteni 10, 31).

Prin urmare, nu mâncarea în sine este rea, „fiindcă nu ce intră pe gură necurățeşte pe om, ci ceea ce iese din gură, adică din inimă: gândurile rele, desfrânările, uciderile, vicleşugurile, înşelăciunea, invidia, hula, trufia…toate aceste rele ies dinăuntru şi necurățesc pe om" (Marcu 7, 21–23).

De aici rezultă că postul nu combate mâncarea şi băutura în sine, ci îmbuibarea şi excesul în folosirea lor. Acest fapt este demonstrat şi de posibilitatea îmbuibării cu mâncăruri de post, cunoscut fiind că arta culinară găseşte tot mai multe şi variate rețete, care să stimuleze plăcerea gustului, încât scăpând de sub controlul voinței, apare îmbuibarea, fără a se remarca nici o îmbunătățire a vieții duhovniceşti.

Apostolul priveşte viața duhovnicească în perspectiva veşniciei, postul rămânând doar un mijloc al promovării ei, un mijloc relativ ca însăşi viața de aici şi de acum: „bucatele sunt pentru pântece şi pântecele pentru bucate, dar Dumnezeu va strica şi pe unele şi pe celelalte…Iar trupul este pentru Domnul" (I Corinteni 6, 13). Trupul fiind creația lui Dumnezeu, deşi trecător datorită păcatului, păstrează totuşi în sine o menire şi o devenire veşnică. De aici nevoia lui de spiritualizare sau de sfințenie, asemenea sufletului. „Trupul fiind pentru Domnul" devine un instrument al lucrării harului divin, ştiut fiind că harul primit prin Sfintele taine se transmite de la trup la suflet. La fel şi sfințenia dobândită prin înfrânare face ca trupul nepătimitor să ridice sufletul spre zările veşnicei.

8.2. Postul ca rugăciune a trupului

Într-o anume situație, Mântuitorul arată că puterea duhovnicească de a învinge duhurile necurate se realizează prin „**rugăciune şi post**" (Matei 17, 21). Prin rugăciune sufletul nostru intră în comuniune cu Dumnezeu. Dar nu oricum poate intra sufletul în comuniune cu Dum-

nezeu. „Un suflet sătul este o piedică către rugăciunea curată, iar Duhul Sfânt nu vine când pântecele nostru este plin”,[457] spune un părinte filocalic.

Ne explicăm uşor modul în care postul face rugăciunea curată, dacă ne gândim la faptul că, dorind să stăm de vorbă cu o persoană căreia îi acordăm o cinstire deosebită şi cu care dorim să comunicăm lucruri de mare importanță pentru viața noastră, ne retragem din zgomotul din jurul nostru, pentru a putea comunica în condiții optime. Tot aşa se întâmplă şi când dorim să comunicăm cu Dumnezeu, ne retragem din vuietul tumultuos al plăcerilor şi al poftelor, şi astfel putem comunica într-o totală detaşare de lume şi într-o totală dăruire Lui.

Corelația dintre rugăciune şi înfrânarea prin post, face ca şi acesta din urmă să devină o rugăciune, care manifestată în exterior poate fi numită **rugăciunea trupului.** S-a remarcat că „postul desemnează (în trup) prin frumusețea sa o icoană a vieții nemuritoare, purtarea pe care el o implică sugerează starea veacului celui nou şi ne învață ce hrană duhovnicească vom primi la înviere. În această perspectivă eshatologică şi în strânsă relație cu rugăciunea, postul apare legat în chip esențial de „viața îngerească” a monahilor”.[458]

Este cunoscut faptul că înțelepții greci duceau o viață ascetică (înfrânată şi cumpătată), fiindcă numai aşa aveau acces la filosofie. Pentru creştini cea mai mare filozofie este rugăciunea, deoarece prin ea participăm la adevărul şi binele suprem. Dar pentru ca rugăciunea să fie curată, şi trăirea interioară a minții, şi exterioară a simțurilor, trebuie să fie pătrunsă de sfințenia duhului lui Hristos pe care îl avem primitor şi mijlocitor al rugăciunii noastre (Romani 8, 34). La această sfințenie se ajunge prin asceză, iar postul integral este exercițiul cel mai eficient al ascezei ce poate face posibilă rugăciunea curată. Atât de mult a pătruns postul alături de rugăciune în evlavia creştină, încât după mărturia Didahiei (I, 3), primii creştini nu numai că se rugau pentru duşmani dar în acelaşi timp posteau pentru ei, adică: **se rugau şi posteau.** Pe bună dreptate putea conchide Nichifor Crainic că „**nici rugăciunea fără asceză, nici asceza fără rugăciune n-ar putea subzista**”.[459] Dar trebuie să precizăm că „nici o asceză fără dragoste nu apropie de Dumnezeu”.[460] Această simbioză specifică între asceză, rugăciune şi dragoste reprezintă un adevăr definitoriu postului ca exercițiu ascetic şi ca instrument al rugăciunii. Nu numai sufletul se poate împărtăşi de harul Sfântului Duh, şi prin rugăciune să intre în comuniune de iubire cu Dumnezeu, ci şi trupul. Şi trupul poate deveni prin har „templu al Duhului Sfânt” (I Corinteni 6, 19), **iar curăția lui prin postul integral (al minții şi al simțurilor) îl face propriu sfințeniei lui Dumnezeu şi apt să abordeze asemenea sufletului şi împreună cu el aceeaşi comuniune de rugăciune.** De aici şi îndemnul apostolic: „preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru şi în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu” (I Corinteni 6, 20).

457 Cuviosul Siluan Athonitul, Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei, (trad. rom.), Alba Iulia, 1994, p. 228-229
458 T. Spidlik, o.c.p. 363-364
459 Nichifor Crainic, Sfințenia – împlinirea umanului, Iaşi, 1993, p. 127
460 Paul Evdokimov, Ortodoxia, Bucureşti 1996. p. 26

Prin urmare, **trupul se roagă prin post în sensul că prin sfințenia la care ajunge, devine primitor al harului divin, putându-se împărtăşi prin rugăciune, asemenea sufletului, de comuniunea iubirii lui Dumnezeu.**

Această **realitate duhovnicească ne oferă posibilitatea de a completa definiția rugăciunii, în sensul că rugăciunea este ridicarea minții, a inimii şi a trupului în comuniunea iubirii şi a sfințeniei lui Dumnezeu.**

Pe de altă parte, **Origen** lărgeşte sfera rugăciunii şi arată că „întrucât săvârşirea binelui şi împlinirea poruncilor fac parte din rugăciune, trebuie să înțelegem că nu se poate să nu împreunăm rugăciunea cu fapta bună şi fapta bună cu rugăciunea. Numai aşa putem socoti împlinită porunca: „rugați-vă neîncetat" (I Tesaloniceni 5, 17), considerând întreaga viață a creştinului ca o neîntreruptă rugăciune, din care ceea ce numim noi în mod obişnuit „rugăciune", nu-i decât o părticică".[461]

În acest context larg, când întreaga viață virtuoasă poate fi identificată cu rugăciunea, postul ca exercițiu al sfințeniei, constituie o rază de lumină a rugăciunii, mai precis **rugăciunea trupului.**

În altă ordine de idei, **rugăciunea trupului** se evidențiază şi în cadrul „tehnicii" psihofizice, ca metodă a neîncetatei rugăciuni a lui Iisus, baza isihasmului ortodox. Astfel, punerea în practică a rugăciunii inimii presupune cinci condiții: „**izolarea, liniştea, lipsa luminii, nemişcarea, poziția şezândă**". Vedem fără prea mare greutate din chiar această simplă enunțare, comuniunea de o potrivă a sufletului şi trupului ca subiecte ale rugăciunii. Faptul că şi trupul se roagă o dovedeşte harul lui Dumnezeu coborât asupra lui prin rugăciune. Harul divin se revarsă nu numai ca linişte duhovnicească asupra sufletului, ci şi ca **lumină taborică asupra trupului,** aşa cum s-a întâmplat cu prilejul schimbării la față a Domnului: „Şi s-a schimbat la față înaintea lor şi a strălucit fața lui ca soarele…" (Matei 17, 2).

De aici vedem că expresia cea mai înaltă a rugăciunii trupului este lumina sfințeniei care transfigurează materia prin împreuna ei lucrare cu sufletul şi cu duhul omului. **Sfântul Grigorie Palama** arată că „firea înțelegătoare şi rațională a sufletului fiind zidită împreună cu trupul pământesc a primit de la Dumnezeu Duhul de viață făcător prin care ține la un loc şi face viu trupul unit cu el".[462]

8.2.1. Postul ca jertfă adusă lui Dumnezeu

Pe lângă faptul că postul reprezintă o condiție a rugăciunii, el poate fi considerat în acelaşi timp şi ca o jertfă a rugăciunii în trup, după cuvintele apostolului: „aduceți trupurile

461 Despre rugăciune, XII, 2, PSB 7, p. 224

462 Filocalia, vol. VII, p. 443-444.

voastre ca pe o jertfă vie, sfântă şi bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră duhovnicească" (Romani 12, 1).

Este cunoscută mulțimea jertfelor ce erau aduse veacuri de-a rândul pentru izbăvirea oamenilor din păcat. Sfântul Apostol Pavel recomandă însă ca noi să aducem trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfântă şi bine plăcută lui Dumnezeu. Jertfa implică în sine durerea, iar lupta pentru ideal pretinde întotdeauna o jertfă. Idealul cel mai măreț al creştinului este eliberarea de păcat şi dobândirea duhului vieții lui Hristos spre comuniunea veşnică cu Dumnezeu. Aşa cum prin jertfa Sa, Hristos ne-a deschis acest ideal măreț, „cei ce sunt ai lui Hristos sunt datori să-şi răstignească trupurile împreună cu poftele şi cu patimile lor" (Galateni 5, 24). Această răstignire a patimilor şi a poftelor, respectiv a plăcerilor trecătoare şi de multe ori înşelătoare în favorul dobândirii vieții lui Hristos, ridică postul pe piedestalul jertfei aduse lui Dumnezeu, ca o dăruire Lui. Aceasta este o jertfă vie. Dumnezeu ne cere jertfa noastră vie şi ne ajută prin harul lui să dobândim bunurile duhovniceşti ca bucurii veşnice ale comuniunii cu El. Aşa cum „prin păcatele noastre răstignim a doua oară pe Hristos" (Evrei 6, 6), tot astfel prin lepădarea şi omorârea păcatelor noastre facem ca trupurile noastre să învie şi să se sfințească prin puterea vieții lui Hristos. Pe de altă parte, aşa cum în jertfa martirilor pentru Hristos era prezentă jertfa şi biruința Lui, tot astfel şi în jertfirea patimilor şi a poftelor pământene se simte întotdeauna prezența Lui tainică de jertfă, încât printre spinii înfrânării noastre rodesc trandafirii cerului.

Jertfa vie pentru Dumnezeu prin post se îmbină armonic cu jertfa de milostenie pentru cei ce continuă până la sfârşitul veacurilor suferința şi nevoile lui Hristos în lume. Această jertfire prin post a intrat de timpuriu în practica primilor creştini. Un document din secolul II ne arată că „dacă la ei era cineva nevoiaş şi sărac şi ceilalți nu aveau bucate prisositoare, atunci postesc două sau trei zile ca să împlinească nevoia de hrană a săracilor".[463]

8.2.2. Postul ca act de cult

După cum vedem, se cuvine să aducem trupurile noastre ca jertfă vie, sfântă, şi ca închinare lui Dumnezeu. Această închinare indică faptul că postul ca rugăciune a trupului a fost şi trebuie cultivat cu evlavie ca act de cult. Aşa, de pildă, Moise a postit înaintea primirii Legii pe Muntele Sinai (Ieşirea 34, 20). S-a instituit chiar şi un post public, fixându-se o zi specială, numită „a împăcării", sau „a curăției", evlavia manifestându-se prin umilirea sufletului şi prin înfrânarea trupului (Levitic 16, 29–34; 23, 27–30). Este cunoscut apoi postul de căință al ninivitenilor, ținut de rege, dregători, adulți, copii şi chiar de animale (Ioan 3, 5–8).

[463] Apologia lui Aristide, XV, 9, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, în rev. Mitropolia Banatului, nr. 7-8/ 1983, p. 432 - 433

De aici vedem că postul ca act de cult întrunește în sine atât aspectul de jertfă, cât și cel de sfințenie, devenind **post integral**, în sensul că cinstirea adusă lui Dumnezeu prin jertfa trupului, formează o unitate de acțiune cu jertfirea păcatelor. Un astfel de post va fi numit de profeți: „post sfânt" (Ioil 1, 14). De aici vedem că profeții vor promova tot mai mult sensul spiritual al postului, făcând să triumfe dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu în lume: „Nu știți voi postul care îmi place? – zice Domnul. Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului…Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casa ta pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l… Atunci lumina ta va răsări ca zorile…Dreptatea ta va merge înaintea ta, iar în urma ta slava lui Dumnezeu" (Isaia 58, 68).

Postul ca act public cu caracter special a fost determinat de apariția unor evenimente triste în viața poporului și a comunității, precum: la moartea unui conducător, sau pentru înlăturarea unor calamități socotite ca pedepse venite din partea lui Dumnezeu (Judecători 20, 26; Estera 4, 13; Ieremia 36, 9).

Ca unul care „nu a venit să strice legea, ci să o împlinească" (Matei 5, 17), Mântuitorul a postit 40 de zile și 40 de nopți înaintea începerii activității Sale mesianice.

Postul ca act de cult a fost încă dintru început practicat în viața Bisericii, prin înlocuirea zilelor de luni și joi din tradiția comunității iudaice, cu miercurea și vinerea, în amintirea mântuitoarelor patimi ale Domnului.[464]

Comunitatea creștină practica postul alături de rugăciune cu prilejul săvârșirii Sfintelor taine a Botezului și Hirotoniei, precum și înaintea evenimentelor mai însemnate din viața Bisericii: „Și slujind ei Domnului și postind, a zis Duhul Sfânt: „Osebiți-mi pe Varava și pe Saul la lucrul la care i-am chemat. Atunci, postind și rugându-se, și punând mâinile peste ei, i-au lăsat să plece" (Fapte 13, 2-3); „Și hirotonindu-le preoți la fiecare biserică, rugându-se cu posturi, i-au încredințat Domnului în care crezuseră" (Fapte 14, 23). Didahia ne arată că hotărârea bisericii primare cu privire la botez era ca „înainte de botez să postească cel ce botează, și cel botezat și alți câțiva, dacă pot. Poruncește, însă, ca cel ca avea să se boteze, să postească o zi sau două înainte".[465]

S-a încetățenit apoi obiceiul ca postul să fie alăturat Tainei Pocăinței pentru ca împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului să fie primită cu vrednicie de credincioși.

8.3. Postul ca unealtă a virtuții

După cum am văzut din cele până aici tratate postul ca înfrânare sau abstinență este un act al ascezei creștine. El nu reprezintă un scop în sine, ci un exercițiu, adică un mijloc de a ne

[464] Didahia VIII, 1, trad. Pr. D. Fecioru, PSB I, București, 1979, p. 29
[465] Didahia VII, 4 – PSB I, p. 28

înduhovnici viața. Scopul vieții duhovnicești rezidă în sfințenia ei prin practicarea virtuții. În felul acesta, postul nu reprezintă virtutea însăși, nici sfințenia realizată, ci mijlocul sau exercițiul deopotrivă a sufletului și al trupului de a o dobândi. Virtutea, spun părinții filocalici, marii ei trăitori, se naște și se dezvoltă prin supremația spiritului asupra materiei, mai concret, prin înfrânarea simțurilor și convertirea lor în armonia minții curățite de gândurile pătimașe. „Orice virtute – spune sfântul Maxim Mărturisitorul este însoțită de plăcere și de durere: durere pentru trup, care se lipsește de simțirea dulce și lină, și plăcere pentru suflet, care se desfată în duh cu rațiunile curățite de tot ce cade sub simțuri".[466]

Un părinte filocalic arată că postul „**este numai o unealtă, ducând spre cumpătare pe cei ce voiesc**. Deci, cei ce se nevoiesc, nu se cade să se laude cu postul…căci meșterii nici unui meșteșug nu se laudă cu uneltele lor, ca și când ar fi rezultatul meșteșugului lor, ci așteaptă fiecare să isprăvească lucrul de care s-a apucat, ca din el să arate destoinicia meșteșugului lor".[467]

Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „pe lângă postul cel trupesc și pe lângă înfrânarea cu privirea la lucrurile materiale, mai este și un **post netrupesc și o înfrânare nematerială; iar acestea nu sunt altceva decât îndepărtarea sufletească de la cele rele**. De altfel, numai în vederea acesteia ni s-a legiuit nouă și înfrânarea de la mâncăruri. Îndepărtați-vă deci, cu postul vostru sufletesc, de la răutate!…Înfrânați-vă de la poftirea lucrurilor străine! Fugiți de câștigul nedrept!…Ce câștig vei avea dacă nu mănânci cele ale tale, dar iei, în schimb, cu nedreptate, cele ale săracului? Și unde este credința ta creștină dacă bând numai apă, țeși în schimb vicleșuguri și însetezi de sânge, din răutate? Iuda a postit și el împreună cu cei doisprezece; dar neputându-și ține în frâu patima iubirii de arginți, cu tot postul lui nu a putut agonisi nimic spre mântuire. Nici diavolul nu mănâncă fiindcă este duh fără de trup; dar din cauza răutății, s-a prăvălit, totuși, dintru înălțime…Vă spun de mai înainte și vă dau de mai înainte mărturia mea, că apa, verdețurile și masa cea fără de carne, nu vă va folosi la nimic atâta vreme cât dispoziția voastră lăuntrică nu va fi și ea pe potriva înfățișării voastre din afară. Postul a fost legiuit pentru curăția sufletului. Deci, dacă sufletul este întinat de gânduri și de hotărâri rele, pentru ce atunci, mai consumăm în zadar numai apă?… **Postul este temelia virtuții**".[468]

Într-o lucrare „**Despre virtuți și vicii sufletești și trupești**" **Sfântul Ioan Damaschin**, face deosebirea dintre virtuțile sufletești și cele trupești, numite și **somatice.**

Virtuțile sufletești antice au un caracter general, ce implică toate celelalte virtuți: „**Virtuțile sufletești zicem că sunt mai întâi aceste patru cele mai generale, care sunt: bărbăția, prudența, cumpătarea și dreptatea. Din acestea se nasc virtuțile sufletești:**

466 Răspunsuri către Talasie, 58, Filocalia, vol. III, p. 306
467 Diadoh al Foticeii, Cuvânt ascetic, Filocalia, vol. I, p. 352-353
468 Despre iubirea față de săraci, trad. Pr. Olimp N. Căciulă, în rev. „Glasul Bisericii", nr. 11-12 /1957, p. 672-673

credința, nădejdea, dragostea, rugăciunea, smerenia, blândețea, îndelunga răbdare, suferirea răului… simplitatea, neiubirea de argint, compătimirea, milostenia, generozitatea, neîntristarea, sfiala, evlavia, dorința bunurilor viitoare dorul după împărăția lui Dumnezeu…

Virtuțile trupeşti sunt numite εργαλεια, adică unelte, sau instrumente ale virtuților sufleteşti,[469] care se nasc întru cunoştință şi după Dumnezeu şi duc pe om afară de orice fățărnicie şi dorință de a plăcea oamenilor, la înaintarea în smerenie şi nepătimire, sunt acestea: înfrânarea, postul, foamea… privegherea, plecarea deasă a genunchilor, neîmbăierea, mulțumirea cu o singură masă… băutura de apă, culcarea pe pământ, sărăcia, austeritatea, neîmpodobirea, singurătatea… tăcerea, liniştea, procurarea celor de trebuință prin lucrul mâinilor… **Toate acestea sunt cât se poate de necesare şi de folositoare când trupul e sănătos şi tulburat de patimi trupeşti. Iar dacă e neputincios şi cu ajutorul lui Dumnezeu a biruit acestea, nu sunt aşa de necesare, întrucât sfânta smerenie şi rugăciunea întregesc toate**".[470]

De aici trebuie să reținem patru elemente **specifice ascezei creştine**.

1. Virtuțile trupeşti sunt unelte ale virtuților sufleteşti. Ele nu au scop în sine, ci sunt mijloace sau instrumente care ne ajută să dobândim virtuțile sufleteşti.

2. Virtuțile trupeşti constituie doar un exercițiu al înfrânării „zburdărilor trupeşti" (ce tind spre patimi).

3. Virtuțile trupeşti nu sunt obligatorii atunci când trupul devine neputincios şi când nu este tulburat de patimi.

4. Întreaga asceză creştină are ca scop desăvârşirea „**sfintei smerenii**", ca şi condiție a lucrării harului divin spre mântuire; şi a „**rugăciunii**" – ca şi comuniune cu Dumnezeu şi izvor al virtuților.

Un părinte filocalic ne îndeamnă să depunem tot efortul pentru a dobândi prin postul trupesc virtutea cumpătării care ne conduce la sfințenia lui Dumnezeu: „Nu-ți pune toată silința şi nădejdea numai în postul trupesc, ci postind cu măsură şi după puterea ta, sileşte-te în lucrarea minții. De ai puterea să te îndestulezi numai cu pâine şi apă, este bine… Dar să nu-ți pară că ai realizat ceva deosebit postind astfel, ci nădăjduieşte a câştiga din post întreaga cumpătare şi aşa îți va fi postul de folos".[471]

Sub aspect practic un ascet creştin ne îndeamnă la fel cu privire la exercitarea postului în vederea dobândirii virtuții cumpătării: „Dacă ajunezi până seara, atunci să nu mănânci până te saturi, ca să nu zideşti iarăşi, cele ce le-ai dărâmat odată".[472]

Din cele până aici tratate, vedem că postul reprezintă o osteneală (nevoință) trupească prin înfrânarea de la mâncare şi băutură, dar în acelaşi timp şi o luptă continuă cu forțele

[469] P.G. 95, 85.
[470] Filocalia, vol. IV, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 186 –187.
[471] Filocalia, vol. VIII, p. 602
[472] Filocalia, vol. IV, p. 44

răului din sufletul nostru, făcând ca prin dobândirea cumpătării, ca sfinţenie a vieţii, **să ne întărim voinţa şi astfel să dobândim caracterul religios – moral creştin ca statornicie în săvârşirea virtuţii.**

8.4. Bucuria duhovnicească şi măsura în practicarea postului

Postul ca expresie exclusivă a evlaviei exterioare devine o abstinenţă sau o înfrânare apăsătoare, deoarece este lipsită de convingerea şi motivaţia pe care i-o dă credinţa, nădejdea şi dragostea către Dumnezeu ca forme de manifestare ale evlaviei duhovniceşti. În limba noastră expresia: „**zi de post**" este folosită pentru a reda prin comparaţie lungimea unei situaţii neplăcute, greu de suportat… fiindcă trece parcă cu mai multă încetineală decât zilele de bună dispoziţie, la care îşi aduce din plin contribuţia şi hrana îmbelşugată… George Coşbuc plasticizează printr-o comparaţie sugestivă „lungimea zilei de post" în poezia „**Iarna pe uliţă**". Ne este prezentat aici „un copil al nu ştiu cui", care purta o căciulă „**mare cât o zi de post**"…

Interpretând sub această formă înfrânarea prin post, acesta prezintă mai mult spinele care înţeapă şi doare, decât frumuseţea şi parfumul trandafirului care creşte şi se dezvoltă spre cer, străbătând printre spinii abstinenţei…

În timpul Mântuitorului în practicarea evlaviei, accentul cădea în practicarea postului pe elementul **de căinţă, ca zdrobire a inimii**. **Postul avea un caracter expiativ de ispăşire a greşelii sau a păcatului prin suferinţă**. El era expresia regretului şi umilinţei în faţa dreptăţii lui Dumnezeu, care cere pedeapsa faptelor rele săvârşite. În această formă, postul ca înfrânare aduce **sentimentul de tristeţe, care aşteaptă milostivirea lui Dumnezeu**. Mântuitorul schimbă această mentalitate, şi o dată cu ea răstoarnă tabla de valori, **transformând tristeţea în bucurie duhovnicească**. Această nouă mentalitate despre post se bazează pe faptul că **Dumnezeu nu este numai atotdrept, ci mai ales este părintele nostru bun şi iubitor, care aşteaptă întoarcerea păcătoşilor spre a le acorda iertarea Sa**. În această situaţie, **postul nu este spinele care creează durerea, ci trandafirul care creşte printre spinii înfrânării.** De aici rezultă naturaleţea şi bucuria duhovnicească pe care le aduce postul temeluit pe o nouă comuniune cu Dumnezeu. Astfel Mântuitorul spune în acest sens: „Şi când postiţi nu fiţi trişti ca făţarnicii, că îşi smolesc feţele, ca să arate oamenilor că postesc… Iar tu când posteşti, unge-ţi capul şi spală-ţi faţa, ca să nu te arăţi oamenilor că posteşti, ci Tatălui tău cel ce vede în ascuns. Şi Tatăl tău cel ce vede în ascuns, îţi va răsplăti la arătare". (Matei 6, 16-18).

Se simţea nevoia acestei precizări, întrucât în acele timpuri, în practicarea postului, lipsea sinceritatea credinţei ca legătură şi comuniune cu Dumnezeu, precum lipsea şi naturaleţea

actelor morale şi discreția în fața oamenilor, precum lipsea şi bucuria duhovnicească ca rezultat al harului lui Dumnezeu.

În concret, pentru a apărea mai mult în fața oamenilor că postesc, fariseii acelor timpuri aveau fețele triste şi încruntate, iar când practicau un post mai sever, mergeau pe stradă cu capetele plecate, încât nici nu se salutau unul pe celălalt. La posturile recomandate pentru ploaie, încetau orice fel de activitate, umblau desculți, nespălându-se şi neungându-şi părul, nici cu ulei, nici cu aromate. Îmbrăcau veşmânt sub formă de sac, şi, smolindu-şi fețele, îşi puneau pe cap cenuşă. În această formă de-a dreptul hilară, nu manifestau nici un fel de căință interioară, ci se lăudau chiar în fața lui Dumnezeu că postesc de două ori pe săptămână, cum este relatat cazul în pilda vameşului şi fariseului…

Postul ca bucurie duhovnicească nu este o simplă înfrânare exercitată mecanic, din obişnuință, impusă de anumite tradiții venite exclusiv din exterior. **Prin post realizăm bucuria duhovnicească numai atunci când conştientizăm valoarea lui ca înălțare a sufletului prin rugăciune în comuniunea de iubire şi de har a lui Dumnezeu.** Harul rugăciunii aduce această bucurie sfântă, făcând din post un exercițiu (şi nu un simplu obicei) de a ne elibera tot mai mult de poftele şi patimile vieții pământene, spre a simții şi anticipa zorile luminoase ale vieții celei adevărate în eonul ce va să vină…

Înălțat de har în comuniunea iubirii lui Dumnezeu, postul ca act al înfrânării **se împlineşte în iubirea îndreptată spre semenul nostru**. În felul acesta, postul ca bucurie duhovnicească este un **act de rugăciune şi de milostenie. Cel ce posteşte sub imboldul harului divin, simțindu-se înălțat în bucuria comuniunii lui Dumnezeu, va depăşi egoismul, făcându-se totdeauna bucuria altora!…**

Pentru a nu se tulbura bucuria duhovnicească a postului se impune **măsura în practicarea lui**. Aceasta înseamnă că postul nu vizează numai calitatea, ci şi **cantitatea** alimentației. Asceții creştini au arătat că dreapta socoteală sau măsura este potrivită puterilor fiecăruia. Sfântul Atanasie spune că „nu există o singură regulă a postului, nici un singur mod al împărtăşirii de bucate, şi nici nu se potriveşte aceeaşi măsură tuturor, întrucât nu toți au aceeaşi putere, vârstă, iar alții sunt mai slăbiți chiar din pricina îndelungatei postiri”.[473]

Sfântul Ioan Casian, pledând pentru dreapta socoteală în practicarea postului spune: „Suntem datori să dobândim cu toată puterea şi cu toată sârguința noastră darul deosebirii, care ne va putea păzi nevătămați de întinderea peste măsură spre amândouă părți. Căci despre amândouă zic Părinții că sunt la fel de vătămătoare: atât întinderea peste măsură a postului, cât şi săturarea pântecelui; atât privegherea peste măsură, cât şi săturarea de somn; şi, la fel, toate trecerile peste măsură. Am cunoscut pe unii care n-au fost biruiți de îmbuibarea pântecului, dar au fost doborâți de postirea fără măsură şi s-au rostogolit spre aceeaşi patimă a îmbuibării pântecelui din slăbirea ce le-a venit din postirea peste măsură. Îmi aduc aminte că şi eu am

[473] Epistola către Castor, PG 28, 872 D

pățit una ca aceasta. Aşa de mult mă înfrânam, încât uitam de trebuința hranei până şi două, trei zile şi nicidecum n-aş fi dorit hrana de nu m-ar fi îndemnat alții să mănânc. Mai greu m-am primejduit din pricina nemâncării, decât din pricina îmbuibării pântecelui".[474]

În sfârşit, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne povățuieşte: „Dă trupului tău putere şi toată nevoința ta întoarce-o spre minte. Căci cel ce lucrează trupeşte, uneori este biruit de lăcomia pântecului, de somnul mult, de împrăştiere şi de vorbărie, şi prin acestea îşi întunecă mintea. Iar alteori îşi tulbură înțelegerea prin postul prelungit, prin privegheri şi prin osteneli peste măsură. Dar cel ce are grijă de minte contemplă, se roagă, cunoaşte pe Dumnezeu şi poate dobândi toată virtutea".[475]

8.5. Aspecte ale practicării postului

Pentru ca viața creştină să constituie o continuă practicare a virtuții, prin înfrânarea de la mâncare şi băutură, Biserica a stabilit zile speciale de post precum şi perioade mai mari de postire.

Încă din primul secol creştin au fost instituite ca zile de post miercurea şi vinerea, spre a înlocui lunea şi joia din tradiția iudaică. Dat fiind faptul că postul este împreunat cu căința şi zdrobirea inimii, s-a stabilit ca acesta să fie oprit în zilele de bucurie precum duminica, ca şi în marile sărbători împărăteşti: Naşterea Domnului, Boboteaza, Învierea Domnului şi Pogorârea Duhului Sfânt.

Dată fiind semnificația unor sărbători, s-a stabilit ca ele să fie prăznuite cu postire. Aşa avem sărbătoarea închinată cinstirii Sfintei Cruci, Vinerea Sfintelor Patimi, Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul, etc.

Pe lângă zilele de miercuri şi vineri, Biserica a rânduit şi perioade mai mari de post în vederea întâmpinării marilor praznice, pentru o pregătire duhovnicească specială a credincioşilor în vederea întâmpinării măritelor sărbători. Aceste perioade sunt: şase săptămâni înainte de Praznicul Naşterii Domnului; şapte săptămâni înaintea Învierii Domnului; două săptămâni înaintea praznicului Adormirii Maicii Domnului; două săptămâni sau mai puțin — în funcție de data la care cade sărbătoarea Pogorârii Duhului Sfânt – înainte de comemorarea morții martirice a Sfinților Apostoli Petru şi Pavel (29 iunie).

Nu este greu de înțeles faptul că Biserica a rânduit posturi pe perioade mai mari de timp, dacă ne gândim la faptul că postul ca exercițiu ascetic poate fi pus în comparație cu viața sportivă, din care, de altfel, a fost chiar preluată noțiunea de „asceză", şi din ingenioasa comparație pe care Apostolul o face între alergarea din arenele sportive, şi alergarea duhovni-

[474] Filocalia, vol. I, p. 140-141
[475] Filocalia, vol. II, p. 109

cească a atleților lui Hristos, spre dobândirea cununii neveştejite a desăvârşirii. Aşa cum sportivii se pregătesc timp mai îndelungat pentru competiții, ducând chiar o viață ascetică în cantonamente, tot astfel şi perioadele de post pot constitui tot atâtea „cantonamente" duhovniceşti în scopul pregătirii pentru întâmpinarea după cuviință a marilor praznice. Un lucru ce neapărat trebuie avut în atenție de credincioşii care țin perioadele mai mari de post este **de ordin fiziologic şi rezidă în faptul că prin trecerea de la mâncările de post la cele de dulce, se produce o anume schimbare de metabolism, fapt care influențează întregul organism, cu repercusiuni maladive mai ales asupra funcțiilor digestive şi circulatorii. Ca urmare, această trecere se va face cu chibzuință şi temperanță, pe îndelete, fără abuzuri la mâncare şi băutură, căutând să se mențină virtutea cumpătării dobândită până acum.**

Cu privire la **felul postirii**, disciplina bisericească a stabilit mai multe grade:

1. Postul integral sau ajunarea totală, care constă în abținerea completă de la orice fel de mâncare şi băutură pe un timp limitat, de obicei o zi. Pentru slăbiciunile firii se poate lua seara cât mai târziu (când deja calendaristic am intrat în ziua următoare), puțină mâncare de post.

2. Postul aspru în care se îngăduie consumarea hranei uscate: pâine, fructe uscate (semințe), legume şi apă.

3. Postul comun în care se admite consumarea mâncărilor gătite din alimente de origine vegetală. Este exclusă alimentația de proveniență animală: carnea, ouăle, laptele.

Sunt sărbători precum Bunavestire, care deşi cade în postul Sfintelor Paşti, bucuria sărbătorii nu va fi umbrită prin hrana de post, motiv pentru care Biserica a acordat dezlegare la carne de peşte şi puțin vin.

Cât priveşte cantitatea hranei de post este stabilită de puterea fiecărui credincios în parte, avându-se totdeauna în vedere că postul ca înfrânare disciplinează simțurile şi poftele, fără a diminua puterile firii omeneşti, după cum au stabilit marii postitori creştini: „Nu pentru toți oamenii este potrivit acelaşi regim alimentar, nici măcar unul asemănător, ci să se rânduiască fiecăruia ale regim, după starea lui".[476] S-a stabilit „să se rânduiască în privința mâncării ceea ce i se potriveşte fiecăruia".[477] Astfel, „cantitatea exactă de hrană care se consumă în post de către fiecare credincios, ritmul şi calitatea ei, nu trebuie discutate la modul general; acestea depind de capacitățile noastre individuale şi de conjuncturile exterioare ale vieți noastre".[478]

Date fiind condițiile actuale ale vieții, pentru acomodarea normelor disciplinar–morale la nevoile timpului, în şedința din 27 februarie 1956, Sfântul Sinod Al Bisericii Ortodoxe Române a stabilit următoarele pogorăminte cu privire la respectarea posturilor:

[476] Filocalia, vol. IX, p. 455
[477] Idem
[478] Alexander Schmemann, o.c.p. 126

1. Sunt dezlegați de pravila postului copiii până la șapte ani. La fel, bătrânii trecuți de șaizeci de ani, suferinzii cu dietă specială, precum și călătorii aflați pe drumuri lungi și istovitoare. Această hotărâre este pe deplin în duhul tradiției practicării postului: „De la cel ce este bolnav cu trupul, nu cere Dumnezeu post, înfrânare de la mâncare și băutură, sau altă osteneală de nevoință a trupului, decât răbdare, mulțumire și rugăciune duhovnicească și să-i fie mintea și gândul pururi la Dumnezeu”.[479] La fel, ne îndeamnă și un părinte filocalic, practicant al postului: „când sârguindu-te pentru virtutea postirii, nu o poți dobândi din pricina neputinței tale, și cu inima zdrobită te întorci cu mulțumire către Dumnezeu, însuși faptul de a mulțumi milostivirii Lui ți se va pune la socoteală, numai să te arați pururi smerit înaintea Domnului și să nu te înalți față de nici un om”.[480]

2. Pentru copiii între 7–12 ani, precum și credincioșii de orice vârstă cuprinși de slăbiciuni și suferințe trupești, pravila postului este obligatorie în următoarele zile:

• miercurile și vinerile de peste an
• prima și ultima săptămână din perioada postului Crăciunului și a Paștelui
• cinci zile din postul Sfinților Apostoli
• două săptămâni, adică întreaga perioadă a postului Adormirii Maicii Domnului
• ajunul Crăciunului, ajunul Bobotezei, 29 august și 14 septembrie.

Pentru celelalte zile și săptămâni din timpul marilor posturi bisericești, copiii de la 7–12 ani și credincioșii de orișice vârstă care sunt suferinzi, să fie dezlegați a mânca: pește, brânză, ouă, lapte.

Dacă de la postul trupesc pot exista dezlegări, de postul duhovnicesc nu poate fi nimeni dezlegat. Fiecare credincios e dator ca neîntrerupt să-și trăiască viața în cumpătare, prin abținerea de la plăcerile care pot degenera în patimi înrobitoare. Dacă în zilele de post „nu poți ajuna până seara – ne îndeamnă un părinte filocalic – păzește-te măcar să nu te saturi”.[481]

* * *

479 Patericul, tipărit de Arhiepiscopia Ortodoxă Română de Alba Iulia, 1999, p. 31
480 Filocalia, vol. IV, p. 144
481 Filocalia, vol. X, p. 305

GRUPĂRI ASCETICE

ÎN BISERICA PRIMARĂ

GRUPĂRI ASCETICE ÎN BISERICA PRIMARĂ

Rânduind viața duhovnicească a familiilor creştine, Sfântul Apostol Pavel acordă precădere factorului ascetic. Apostolul merge progresiv, gradat, combătând mai întâi desfrâul, ca să stabilească apoi înfrânarea, şi sfârşeşte prin a evidenția viața de sfințenie. În primul caz, el spune că „din cauza desfrânări, să-şi aibă fiecare femeia sa, şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul său” (I Corinteni 7, 2). Înfrânarea este indicată în susținerea preocupărilor duhovniceşti: „Să nu vă lipsiți unul de altul, decât din bună înțelegere pentru un timp, ca să vă îndeletniciți cu postul şi cu rugăciunea…” (I Corinteni 7, 5). Viața de sfințenie este redată prin harisma castității, a fecioriei: „Voiesc ca toți oameni să fie ca şi mine. Dar fiecare are darul său de la Dumnezeu, unu aşa, iar altul într-alt fel. Zic celor necăsătoriți şi văduvelor: bine este pentru ei de vor rămânea ca mine…” (I Corinteni 7, 8). Dat fiind faptul că „vremea este scurtă de acum, aşa că cei ce au femei să fie ca şi cum nu ar avea… Şi cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca şi cum nu s-ar folosi deplin; **căci chipul lumii acesteia trece, iar eu vreau să fiți fără griji**. Cel necăsătorit se îngrijeşte de ale Domnului, cum să placă Domnului; iar cel căsătorit se îngrijeşte de ale lumii, cum să placă femeii. Se deosebesc de asemenea femeia şi fecioara: cea nemăritată se îngrijeşte de ale Domnului, cum să placă Domnului, **ca să fie sfântă şi cu trupul şi cu sufletul**; iar cea măritată se îngrijeşte de ale lumii, cum să palcă bărbatului… Aşa că, cel ce îşi mărită fecioara face bine, iar cel ce nu o mărită face şi mai bine” (I Corinteni 7, 29–31).

Urmând îndrumărilor apostolice, mulți creştini au hotărât încă din aceea vreme să valorifice vocația fecioriei pe care Dumnezeu le-a dat-o ca pe o harismă, şi să trăiască viața în sfințenie, atât sufletească cât şi trupească. Astfel au luat ființă în comunitățile creştine, întemeiate de apostoli, grupări ale **văduvelor**, **fecioarelor**, **prezbiterilor** şi **diaconițelor**.

Le vom vedea pe rând:

1. Văduvele

Lăsat la cârma Bisericii din Efes, Timotei este sfătuit de Sfântul Apostol Pavel să „cinstească pe văduvele care sunt cu adevărat văduve”. Iar dacă vreo văduvă are copii şi nepoți, să-i învețe pe aceştia să-şi respecte casa lor şi să dea răsplată părinților… Cea cu adevărat văduvă şi rămasă singură şi-a pus nădejdea în Dumnezeu şi stăruie în cereri şi rugăciuni noaptea şi ziua. Dar cea care trăieşte în **desfrânare** a murit de vie. Porunceşte-le şi aceasta, pentru ca ele să fie la adăpost de orice învinuire… „Pentru ca o văduvă să fie înscrisă ca atare, ea trebuie să aibă cel puțin 60 de ani, să fii fost femeia unui singur bărbat, să aibă mărturie pentru faptele ei bune… Văduvele tinere să se mărite, să aibă copii, să-şi vadă de casă şi să nu-i dea potrivnicului nici un prilej de ocară; că unele s-au abătut pe urmele satanei. Dacă un

credincios sau o credincioasă are (în îngrijire) văduve, să le stea în ajutor, pentru ca Biserica să nu fie împovărată, ci să le ajute pe cele cu adevărat văduve" (I Timotei 5, 3-16).

Din cele de mai sus vedem că văduvele luând votul castității, puteau face parte din gruparea respectivă după împlinirea vârstei de 60 de ani, având mărturie şi chezăşia unei comportări demne. Mai târziu în această grupare puteau fi înscrise văduve la 50 de ani, apoi chiar la 40 de ani.[482] Când Biserica va întemeia aşezămintele de asistență socială numite **hirocomii** pentru ajutorarea văduvelor neputincioase şi sărace, la conducerea acestora se aflau văduvele care făceau parte din gruparea respectivă a Bisericii.

După ce Biserica a intrat în legalitate, văduvele au fost protejate de legile statului, care prevăd pedeapsa cu deportarea sau chiar cu moartea pentru cei ce ar răpi vreo văduvă. O altă lege din timpul lui Iustinian (sec. VI) prevedea că dacă răpitorii şi complicii lor vor fi prinşi de rudele văduvelor răpite, puteau fi omorâți.

Printr-o lege dată de împărații Valentinian şi Marcian, văduvelor li se asigura dreptul de a testa în mod valid bunuri, fie Bisericii, fie vreunui cleric, sau săracilor.[483]

Faptul că gruparea văduvelor încă dintru început se bucura de cinstire în întreaga Biserică creştină, o dovedeşte faptul că Sfântul Ignatie Teoforul († 107) în drumul său spre Roma, în vederea martirului, încheie epistola către smirneni cu cuvintele: „Îmbrățişez casele fraților mei, împreună cu soțiile şi copiii şi pe **fecioarele cele numite văduve**…".[484]

Odată cu apariția monahismului, multe văduve au îmbrăcat haina călugăriei, deşi despre gruparea lor se ştie că a rămas independentă în Bizanț până în secolul al V-lea.

2. Fecioarele

La început fecioarele au trăit în sânul familiei din care făceau parte. Apoi s-au organizat în grupare, având ca şi conducător pe clericul locului sau pe episcop. Cu timpul, intrarea în gruparea lor se făcea cu mare solemnitate, după ce depuneau votul castității. În Constituțiile Apostolice se precizează că „fecioara trebuie să fie sfântă… să facă fapte vrednice de făgăduința dată, pentru ca făgăduința ei să se dovedească adevărată şi făcută pentru îndeletnicirea cu pietate, iar nu pentru ponegrirea căsătoriei" (Cartea 4, 14).

În secolul al IV-lea se introduce ceremonia **afierosirii fecioarelor**, odată cu depunerea votului castității. Prin canonul 44 a sinodului din Cartagina (419) se arată că fecioara îşi putea duce viața în casa părintească, sau încredințată unei văduve, dar mai recomandată era viețuirea fecioarelor în grup, îndeplinind diferite îndatoriri în cadrul comunității. Prin canonul 18, Sfântul Vasile cel Mare stabileşte afierosirea fecioarelor la 16–17 ani. Ele vor putea deveni monahii

---

482 Pr. Prof. Liviu Stan, societățile religioase în Biserica Veche, în rev. Studii Teologice, nr. 1–2 /1956, p. 110.

483 Idem, p. 111.

484 Scrierile Părinților Apostolici, trad. Pr. D Fecioru, P.S.B.1, Bucureşti, 1979, p. 186.

numai la 25 de ani, iar diaconițe la 40 de ani (can. 15 sinodul al IV-lea ecumenic şi can. 40 Trulan). Călcarea votului prin căsătorie se pedepsea cu excomunicarea.

Legile imperiale protejau fecioarele consacrate, pedepsind cu moarte pe cei ce le răpeau şi pe complicii lor, chiar dacă intenționau să se căsătorească cu ele.[485]

3. Presbiterele

Gruparea presbiterelor (bătrânelor) are origine apostolică, cum sunt pomenite de Sfântul Apostol Pavel în îndemnurile date episcopului Tit statornicit la Creta: „Bătrânele să fie, de asemenea, cu înfățişare de sfântă cuviință, nu clevetitoare, nu robite vinului mult; să învețe ce e bine, ca să îndrume pe cele tinere să-şi iubească bărbații şi copiii; să fie cuminți, curate, gospodine, bune, plăcute soților lor, aşa încât cuvântul lui Dumnezeu să nu fie defăimat" (Tit 2, 3–5).

Dat fiind faptul că deveniseră „prea mândre şi iubitoare de agoniseală", sinodul de la Laodicea (343) interzice prin canonul 11 „a se aşeza în Biserică cele ce se numesc presbitere, adică întâi stătătoare". Misiunea lor a fost luată de către văduve şi diaconițe.

4. Diaconițele

Asemenea văduvelor, fecioarelor şi prezbiterelor, existau încă din perioada apostolică (Romani 16, 1) **diaconițele**. După cum arată numele, ele erau femei evlavioase, care de bunăvoie se ofereau să-şi depună întreaga lor pricepere şi activitate în slujirea comunității ecleziale. Ele puteau trăi fie la casele lor, fie în grup sub supravegherea clerului. Prin canonul 15 al sinodului IV ecumenic se stabileşte că numai de la vârsta de 40 de ani puteau fi consacrate ca diaconițe. Ele proveneau din categoria fecioarelor şi văduvelor afierosite.

Față de văduve şi fecioare, diaconițele erau hirotesite de către episcop printr-o ceremonie de „ungere a capului, aşa cum în vechime se ungeau profeții şi împărații" (Constituțiile Apostolice 3, 16).

Din novela 6 a împăratului Justinian reiese că diaconițele trăiau organizate ca grupări religioase în cadrul parohiei, sau în cadrul mănăstirilor.

Făcând parte din cler aveau atribuții precise, dintre care enumerăm pe cele mai importante:

- ajutau pe preoți când botezau femei, ungându-le cu untdelemn sfințit;
- supravegheau împreună cu diaconii buna rânduială din biserică;
- însoțeau femeile care doreau să se adreseze clericilor;
- îndrumau şi îngrijeau pe văduve şi fecioare, care le erau subordonate;
- catehizau pe neofite;

[485] L. Stan, o.c.p. 112-113

- din mandatul clerului vizitau la domiciliu şi ajutau femeile în lipsuri; duceau ajutoare celor săraci, bolnavi şi din închisori;
- administrau instituţiile de asistenţă socială, când acestea adăposteau femei, copii şi bătrâni.

Prin reînnoirea votului castităţii şi ascultarea de cler, gruparea diaconiţelor era para-monastică, independentă, dar prin structura şi activitatea ei, ca şi cea a văduvelor şi fecioarelor, au alimentat spiritul ascetic propriu monahismului, aducând contribuţia la extinderea lui.[486]

5. O atitudine scandaloasă: convieţuirea asceţilor de ambele sexe

Un ascet sever scrie pe la mijlocul secolului II două scrisori, în numele Sfântului Clement Romanul, prin care combate scandalizat convieţuirea unor asceţi cu fecioare consacrate lui Dumnezeu. Autorul arată în prima scrisoare că „au apărut zvonuri despre oameni neruşinaţi, care sub pretextul evlaviei, locuiesc în aceiaşi casă cu fecioarele. Se plimbă cu ele pe drumuri pline de curse, în singurătăţi, adică în chip necuviincios. Alţii mănâncă şi beau cu ele în paturi de masă într-o ţinută lascivă şi cu totul ruşinoasă, lucru care n-ar trebui să se petreacă între credincioşi şi mai ales între cei ce şi-au ales starea feciorelnică. Alţii se adună la conversaţii frivole, spre a râde şi a vorbi rău pe alţii. Trimit vorbe unii împotriva altora şi sunt leneşi. Alţii vizitează casele fraţilor şi surorilor fecioare, sub pretextul că le citesc Sfintele Scripturi, fac exorcisme sau îi instruiesc. Ei caută ceea ce nu trebuie căutat şi cu cuvinte blânde traficheză numele lui Hristos… Toate aceste harisme să se desfăşoare în adunarea bisericească, spre întărirea fraţilor" (**I**, 10, 1–11, 10).[487]

La începutul scrisorii a II-a autorul îndeamnă pe adresanţi să adopte felul de viaţă creştină a comunităţii sale: „Noi nu locuim cu fecioarele şi n-avem nimic comun cu ele. Nici nu mâncăm, nici nu bem cu fecioarele şi nu dormim acolo unde doarme una din ele. Femeile nici nu ne spală picioarele, nici nu ne ung şi în nici un chip nu dormim acolo unde doarme o tânără necăsătorită sau una afierosită lui Dumnezeu. Nici nu înnoptăm acolo dacă aceasta e singură" (**II**, 1, 1-2). Autorul arată cum procedează comunitatea sa, ai cărei membri merg în misiune prin oraşe, sate, mahalale, etc. şi întâlnesc fraţi şi surori în măsură să-i găzduiască: peste tot ei vor fi serviţi nu de femei — fecioare, fete, femei măritate, creştine sau păgâne — ci, exclusiv de bărbaţi. Dacă în locul unde ajung sunt numai femei creştine, li se va ţine un cuvânt de întărire potrivit cu ele, iar seara vor alege o bătrână care să-i găzduiască şi unde să nu intre nici o femeie (**II**, 4). Când ajung într-un loc cu necreştini, ei se poartă ca fii ai lui Dumnezeu, adică înţelept, cast, cu pudoare, nu oficiază cultul creştin între păgâni beţi… nu cântă psalmi şi nu citesc Scriptura în faţa acestor oameni… „Vă conjurăm, fraţilor, ca asemenea lucruri să nu se petreacă la voi, ci îndepărtaţi pe aceia care se comportă aşa de ruşinos…"

---

486 Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, Drept canonic ortodox, vol I, Bucureşti, 1990, p. 503-504.
487 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, Patrologia, vol. I, Bucureşti, 1984, p. 207-208.

(**II**, 6, 1–4). „Din nefericire, practica aceasta e semnalată şi de alţi autori din sec. III şi IV, precum: Irineu, Tertulian, Ciprian, Eusebiu, Ieronim, Sfântul Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur”, Canonul 3 al sinodului I ecumenic (Niceea, 325) pentru a înlătura astfel de situații scandaloase, vine cu precizarea: „Marele sinod a oprit cu desăvârşire, fie episcopului, fie presbiterului, fie diaconului, fie oricărui dintre cei care sunt în cler, să li se îngăduie a avea femeie împreună locuitoare („Feminae subintroductae” = femeie introdusă pe furiş), afară doar de mamă, sau soră, sau mătuşă, sau numai astfel de persoane cu privire la care a fugit toată bănuiala (prin care a scăpat de sub toată bănuiala).

În concluzie, „autorul celor două Scrisori dă alarma împotriva unui cancer care a făcut mult rău creştinismului”.[488]

* * *

[488] Idem p. 210–211.

SFATURILE EVANGHELICE

ŞI MONAHISMUL

SFATURILE EVANGHELICE ŞI MONAHISMUL

1. PORUNCĂ ŞI SFAT

Căutând să dea un temei monahismului oficializat şi consacrat de Biserică încă din primele secole creştine, Biserica apuseană a promovat, nu fără temei, ideea şi noţiunea **sfaturilor evanghelice** ce stau la baza voturilor monahale. Iar temeiul l-a găsit în epistolele pauline, unde apare deosebirea dintre poruncă şi sfat. Dar şi înainte de Sfântul Apostol Pavel, Mântuitorul însuşi se pare că ar face această distingere, în dialogul cu tânărul bogat dornic să moştenească viaţa de veci. La întrebarea tânărului "ce bine să fac pentru a moşteni viaţa de veci?", Mântuitorul îi răspunde: "Dacă voieşti să intri în viaţă, păzeşte poruncile. A zis Lui: care? Iar Iisus i-a răspuns: să nu ucizi, să nu săvârşeşti adulter, să nu furi, să nu mărturiseşti strâmb, să cinsteşti pe tatăl tău şi pe mama ta şi să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi". La răspunsul tânărului: "toate acestea le-am păzit din tinereţile mele, ce îmi mai lipseşte?". Mântuitorul îi răspunde: "Dacă voieşti să fii desăvârşit, du-te, vinde averea ta şi dă-o săracilor şi vei avea comoară în cer, iar apoi vino şi urmează-Mi…" (Matei 19, 16-21; Marcu 11, 17–22; Luca 18, 18–23).

De aici putem uşor face diferenţa dintre poruncă şi sfat. Mai întâi păzirea poruncilor înseamnă împlinirea voii lui Dumnezeu. Iar cel ce împlineşte voia lui Dumnezeu face dovada că îl iubeşte pe Dumnezeu, se află în comuniune cu Dumnezeu. Cel care aici, în această viaţă, se află în comuniune cu Dumnezeu, face ca aceasta să se prelungească şi în veşnicie, şi astfel va dobândi viaţa veşnică. Cel ce vrea însă să cunoască mai în adânc şi să pătrundă cu mai multă putere dragostea faţă de Dumnezeu, năzuind spre împărtăşirea deplină de ea, adică celui ce vrea să fie desăvârşit, i se cere mai mult, şi de aceea i se dă sfatul de a merge pe altă cale, pe calea ce duce spre desăvârşire. S-a arătat pe bună dreptate că pentru împlinirea poruncilor tânărului i se oferă "viaţa veşnică", iar dacă vrea să fie desăvârşit prin vinderea averii în favoarea săracilor, "va avea comoară în cer".

Pe de altă parte, Sfântul Apostol Pavel face cu multă claritate deosebirea dintre poruncă şi sfat, atunci când pune în discuţie problema fecioriei: "Cât despre fecioare, nu am poruncă a Domnului, dar dau sfat, ca unul care a fost miluit de Domnul ca să fie vrednic de crezare" (I Corinteni 7, 25). În textul original apare cu mai multă claritate deosebirea dintre poruncă: **επιαγή** (praeceptum) şi sfat (părere): **γνωμη** (consilium). Mai departe sfatul Apostolului în favoarea fecioriei vizează tot desăvârşirea vieţii: "Cel necăsătorit se îngrijeşte de ale Domnului, cum să placă Domnului; iar cel căsătorit se îngrijeşte de ale lumii, cum să placă femeii. La fel se deosebesc femeia şi fecioara…" (I Corinteni 7, 33–34). Motivaţia acestui fapt are în atenţie tot desăvârşirea, care întrece simpla împlinire a voii lui Dumnezeu, dată în ordinea firească a

vieții: "Şi aceasta o spun spre folosul vostru… spre alipire stăruitoare de Domnul. Iar de socoteşte cineva că i se face vreo necinste pentru fecioara sa, dacă îi trec tinerețile, şi că trebuie să facă aşa, facă ce voieşte, nu greşeşte: mărite-se. Iar cel ce stă în inima sa şi nu este nevoit, ci are stăpânire peste voia sa şi a hotărât în inima sa aceasta, ca să-şi țină fecioria, bine face. Aşa că cel ce îşi mărită fecioara bine face, iar cel ce nu o mărită face şi mai bine" (I Corinteni 7, 35–38). De aici vedem că dacă porunca stabileşte ordinea firească a vieții, sfatul reprezintă o depăşire a ei ca năzuință şi elan spre desăvârşire. Porunca este comună, aparține vieții tuturor, sfatul este o excepție, fiind legat de o vocație specială. Pentru a înțelege mai bine acestea să ne referim la cuvintele Bunului Păstor din Evanghelie. El spune: "Eu am venit ca oile mele viață să aibă, şi mai multă să aibă" (Ioan 10, 10). Toți sunt chemați spre viața oferită de Hristos. Numai că unii pot tinde şi li se poate oferi "mai multă viață".

În acelaşi timp sfatul trebuie văzut şi ca o harismă, un dar al lui Dumnezeu de a-ți putea stăpâni natura instinctuală, animalică pentru a putea deveni ființă îndumnezeită, printr-o consacrare lui Dumnezeu. Mântuitorul însuşi arată "că sunt fameni care din pântecele maicii lor s-au născut aşa, şi sunt fameni, care s-au făcut de oameni, şi sunt fameni care singuri s-au făcut pentru împărăția cerurilor. Cine poate să înțeleagă, să înțeleagă (Matei 19, 12).

Sfântul Apostol Pavel arătând obligativitatea poruncii față de libertatea sfatului, precizează că "fiecare cu darul său" (I Corinteni 7, 7) şi după voia sa. De aici vedem că dacă porunca, având obligativitate universală, este explicită şi afişată, sfatul poartă în sine sfințenia de taină a lui Dumnezeu existentă în puterea lui şi în intimitatea sufletului omenesc. Porunca este promulgată pentru a fi cunoscută, sfatul este tainic, personal şi inefabil: "nu toți pricep cuvântul acesta, ci celor ce le este dat" (Matei 19, 11).

În altă ordine de idei, porunca Mântuitorului aduce noutatea iubirii pe care urmaşii Săi şi-o datorează reciproc, ridicându-se la dimensiunea iubirii față de Dumnezeu, sau a lui Dumnezeu față de noi concretizată în iubirea lui Hristos: "Poruncă nouă vă dau vouă: să vă iubiți unul pe altul. Precum v-am iubit Eu pe voi, aşa să vă iubiți şi voi unul pe altul…" (Ioan 13, 34). În acelaşi timp iubirea rămâne porunca supremă care le adună pe toate şi din care pornesc toate poruncile: "De veți păzi poruncile Mele, veți rămâne în dragostea Mea, precum am păzit Eu poruncile Tatălui Meu şi rămân în dragostea Lui… Aceasta este porunca Mea, ca să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu… Voi sunteți prietenii Mei, de veți face câte vă poruncesc… Aceasta vă poruncesc ca să vă iubiți unul pe altul" (Ioan 15, 10–17). Iubirea față de Dumnezeu şi față de semeni, ca sinteză a tuturor poruncilor poate avea o extensiune mai mare sau mai mică. Ea rămâne însă o poruncă supremă. Această poruncă nu se "desface" de sfat, ca şi cum porunca ar reprezenta moralitatea minimală, iar sfatul moralitatea maximală. Sfatul porneşte din poruncă şi o desăvârşeşte. Astfel putem spune că între poruncă şi sfat, există o legătură organică şi funcțională. Toți creştinii sunt chemați la desăvârşirea poruncii, fiindcă tuturor li se adresează cuvintele: "**Fiți desăvârşiți, precum Tatăl nostru cel din ceruri este desăvârşit**" (Matei 5, 48). Fiecare "după darul său", după râvna sa şi după puterile

sale este chemat să aspire spre împlinirea sfatului, care constituie un mijloc ce conduce porunca la desăvârşirea ei.

Pe de altă parte, dacă viaţa duhovnicească a fiecărui creştin înseamnă imitarea şi unirea cu duhul vieţii lui Hristos se cuvine ca necontenit să tindă spre desăvârşire prin făptuirea virtuţilor, adică prin participare şi împărtăşire de viaţa divină. Iar pe calea desăvârşirii în virtute, dispar deosebirile, rămânând numai unitatea de acţiune, după cum arată Sfântul Grigore de Nazianz: "trebuie ca pe unele virtuţi să le desăvârşim, pe altele să le păstrăm, iar pe altele să le dorim, până ce vom ajunge la scopul nostru".[489] Astfel desăvârşirea creştină se prezintă ca un pisc al vieţii duhovniceşti spre care necontenit trebuie să urcăm, spre a putea ajunge la piscul de neajuns al vieţii de sfinţenie a lui Hristos. În această direcţie spune acelaşi Sfânt Părinte: "săvârşind o virtute deschizi calea mai multora şi Dumnezeu te va răsplăti pentru mai multe".[490] În felul acesta, viaţa duhovnicească se prezintă într-o unitate indisolubilă, dată de unitatea tuturor virtuţilor, ceea ce anulează hiatusul pe care cineva l-ar pune între poruncă şi sfat. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că "este cu neputinţă ca o virtute să existe fără cealaltă, căci virtutea trebuie să fie desăvârşită".[491]

Pentru aceste motive, Biserica ortodoxă nu face deosebirea dintre poruncă şi sfat, proclamând că toţi creştinii sunt chemaţi să îndeplinească poruncile lui Hristos până la desăvârşire, după asemănarea vieţii Lui plină de sfinţenie.

2. VOTURILE MONAHALE

Libertatea evanghelică şi libertatea Duhului a dat posibilitatea celor mai sinceri şi profunzi trăitori creştini să-şi consacre viaţa lui Dumnezeu, fără nici un fel de oficializare a acesteia. Pentru acest motiv, sfaturile evanghelice au fost rânduite în cadrul Bisericii abia în secolul V, la sinodul IV ecumenic, deşi organizarea vieţii monahale a fost făcută pentru prima dată se Sfântul Pahomie († 349). Acesta, devenind monah după încreştinare, nu a uitat că înainte a fost militar şi astfel ordinea pe care o "avea în sânge" a aplicat-o cu succes şi râvnă în instituirea vieţii comunitare a monahilor. Astfel au apărut voturile monahale, ca expresie concretă a sfaturilor evanghelice. Potrivit Sfintei Scripturi acestea sunt trei la număr: votul sărăciei, al fecioriei şi al ascultării.

[489] Oratio 5, 124, Migne, P.G. 35, 664 c
[490] Carmina II, II, I V. 313, P.G. 37, 1473
[491] De beatitudinis or. 4, P.G. 44, 1241

2.1. Votul sărăciei

Este cunoscut în spiritualitatea creştină sub numele de: ομολογία ακτημοσύνης sau πτωχίας = votum pauperitatis.

Cuvântul ebraic "anaw" (any) înseamnă "sărac", lipsit sub aspect material. În greacă sunt doi termeni care redau ideea de sărăcie: πτωχός şi πραύς. Acesta din urmă înseamnă propriu zis blând, paşnic în ispite, dar această răbdare, se referă şi la suferinţă determinată de lipsuri materiale. Aktemosyne va primi sensul virtuţii detaşării de bunurile materiale în scopul supremaţiei bunurilor spirituale. Prin urmare, sărăcia nu va însemna renunţare la bunurile materiale "în favoarea" înfometării şi mizeriei, ci pentru promovarea unui obiectiv duhovnicesc superior. Spusese de altfel Mântuitorul că "nu numai cu pâine va trăi omul, ci şi cu cuvântul lui Dumnezeu". Nu este exclusă pâinea pentru întreţinerea vieţii trupeşti, dar trebuie avută totdeauna în atenţie aspiraţia spiritului. "Bucatele sunt pentru pântece şi pântecele pentru bucate — va spune Apostolul mai târziu — dar Dumnezeu le va strica şi pe el şi pe ele. Iar trupul este pentru Domnul şi Domnul pentru trup" (I Corinteni 6, 13). Faţă de pâinea trupească, cuvântul lui Dumnezeu reprezintă pâinea duhovnicească nepieritoare şi veşnică. El este "duh şi viaţă", menit să facă roditoare împărăţia lui Dumnezeu în sufletele oamenilor. De aici concluzia Mântuitorului: "Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu… Şi celelalte vi se vor adăuga vouă" (Matei 6, 33).

Acest vot reprezintă – după cum am văzut – recomandarea adresată de Mântuitorul tânărului bogat de a-şi vinde averile şi a le da săracilor. E vorba de sărăcia de bunăvoie, ca act liber pe care cineva şi-l asumă; sau îl poate refuza, cum a fost cazul tânărului. Urmarea Mântuitorului la care este invitat tânărul, înseamnă că ucenicii Domnului trebuie să fie asemenea Lui, liberi de orice i-ar putea împiedica să sădească în sufletul oamenilor împărăţia lui Dumnezeu. În felul acesta, El însuşi se prezintă ca pildă de renunţare la bunurile materiale, în favorul celor spirituale. "vulpile au vizuini şi păsările cerului cuiburi, dar Fiul Omului nu are unde să-şi plece capul" (Matei 8, 20). Va desluşi mai târziu Apostolul neamurilor, taina sărăciei Fiului Omului, când se va adresa Bisericii din Corint: "…Căci cunoaşteţi harul Domnului nostru Iisus Hristos, că a sărăcit pentru voi, bogat fiind, ca să vă îmbogăţiţi voi cu sărăcia Lui" (II Corinteni 8, 9).

Votul sărăciei prin cultivarea virtuţii aktemosynei, ca detaşare de bunurile materiale, are mai întâi un scop interior, duhovnicesc, care constă în eliberarea de sub înrobitoarea patimă a lăcomiei, de adunare a bunurilor peste necesarul vieţii, sub o formă egoistă şi obsesivă.

Acest aspect se bazează pe verdictul Mântuitorului: "Nimeni nu poate să slujească la doi domni, că sau pe unul va urî şi pe altul va iubi, sau de altul se va alipi şi pe altul va dispreţui. Nu puteţi să slujiţi lui Dumnezeu şi lui Mamona" (Matei 6, 24). Cuvântul "Mamona", de la caldeanul "mamemon", indicând ideea de ascundere pentru a nu fi furat, reprezintă

personificarea bogăţiei. Nu în sens că bogăţia, cuprinzând bunurile materiale, ar fi un rău în sine, ci slujindu-le cu supunere de rob, ele îţi devin un stăpân, contrar voii lui Dumnezeu. De ce exclude pe Dumnezeu? Fiindcă îndeplinesc funcţii diferite. În timp ce Dumnezeu cerând să-i slujeşti, îţi pretinde ca din bunurile tale să faci parte şi nevoiaşului, fiindcă numai aşa îţi poţi arăta ataşamentul şi slujirea faţă de stăpânul care este deopotrivă al tău şi al lui. Pe de altă parte, bogăţia înrobitoare îţi devine idolul care îţi cere să-i slujeşti în mod egoist. Iar acest egoism devenit stăpânul moral al vieţii ne aduce odată cu lăcomia tot felul de griji împovărătoare, pe măsură să ne izoleze tot mai mult de încrederea în purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel arată clar că “cei ce vor să se îmbogăţească, cad în ispită şi în cursă şi în multe pofte nesocotite şi vătămătoare, care cufundă pe oameni în ruină şi pierzare, pentru că iubirea de arginţi este rădăcina tuturor relelor, pe care poftind-o unii, au rătăcit de la credinţă şi s-au străpuns cu multă durere” (I Timotei 6, 9–10). Lăcomia după bunurile materiale este pusă în circulaţie, după cum vedem, prin arghirofilie (de la “filos” – iubitor, amic, şi “arghirion” = argint, bani, avere). Nu că banii ar reprezenta valoarea în sine, ci fiindcă sunt simbolul valorilor materiale, care fiind înşelătoare, şi atingând goana nebună după ele, devin izvorul tuturor relelor. “După cum nebunii nu văd lucrurile rele – spune Sfântul Vasile cel Mare – ci pe cele închipuite de fierbinţeala bolii lor, tot aşa şi sufletul tău obsedat de dragostea de bani, vede totul aur, totul argint. Tu priveşti mai cu plăcere aurul decât soarele. Nu există săturare şi nici sfârşit al dorinţei după aur… Omul lacom cu cât se umple mai mult cu aur, cu atât îl doreşte mai mult…”.[492] Această “auri sacra fames”, cum îi spune Virgiliu, este o rătăcire de la viaţa spirituală ce se realizează prin comuniunea şi comunicarea cu Dumnezeu. De aici şi îndemnul Mântuitorului pe care fiii împărăţiei trebuie să-l recepţioneze “sub specie aeternitatis”: “nu vă adunaţi comori pe pământ, ci în ceruri; căci unde este comoara voastră este şi inima voastră…” (Matei 6, 19–21). La fel şi îndemnul apostolic: “dacă avem ce mânca şi cu ce ne îmbrăca este de ajuns, căci noi nu am adus nimic pe lume şi nici nu putem să scoatem ceva” (I Timotei 6,7–8).

Vedem clar că Mântuitorul nu combate bunurile materiale în sine, fiindcă, în fond, acestea sunt daruri ale lui Dumnezeu menite să ne întreţină viaţa trupească, ci combate lăcomia înrobitoare legată de bunuri devenită prin egoism o maladie a spiritului. Concluzia pe care Domnul o trage în urma pildei cu bogatul căruia i-a rodit ţarina, înnebunit de-a dreptul de lăcomia trupului, este că “viaţa unui om nu constă în surplusul avuţiilor sale” (Luca 12, 15). Prin urmare e vorba de “prisosul”, de “surplusul” avuţiilor, nu de necesarul vieţii care trebuie asigurat. Călăuziţi de învăţătura Domnului, Dascălii Bisericii au stabilit criteriul acumulării şi folosirii bunurilor materiale până la necesar.

Cel de-al doilea sens al votului sărăciei este aspectul lui extern, al detaşării ca renunţare totală la bunurile materiale, spre a împlini cu entuziasm îndemnul Mântuitorului: “Vindeţi-vă

[492] Migne P.G. 31, 269 c

averile şi dați milostenie. Faceți-vă pungi care nu se învechesc. Strângeți comoară nesecată în ceruri, unde furul nu se apropie, nici molia nu o strică (Luca 12, 33–34). Dacă aspectul interior, duhovnicesc al detaşării de bunuri este o poruncă obligatorie pentru toți, fiindcă toți fiii împărăției trebuie să se încreadă în purtarea de grijă a lui Dumnezeu şi să nu se lase înrobiți de lăcomia egoistă şi nesățioasă a acumulării bunurilor prisositoare, aspectul extern al detaşării totale de bunuri este un vot special pe care mulți l-au urmat ca pe un sfat al Domnului. Unii ca aceştia trăind viața în obştea mănăstirească li se asigură traiul necesar, după rânduiala Bisericii, fiind lipsiți de tensiunea apăsătoare a grijilor familiale. Consacrându-se Domnului prin acest vot al sărăciei, renunțarea lor la bunuri trebuia să fie integrală şi definitivă. Orice încălcare era considerată furt, şi un astfel de păcat corespunde dezertării de la mărețul ideal de a te dărui integral, fără rezerve lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan Scărarul acordând spații largi preocupării cu privire la sărăcia de bunăvoie, arată că aceasta are ca efect **αμερίμνία**, adică lipsa grijilor, stare atât de necesară pentru obținerea libertății în rugăciune: "Cel care a iubit patima arghirofiliei a tăiat legătura grijilor (care îl țineau de această lume), cel care însă este legat de dânsa nu va putea aduce niciodată lui Dumnezeu o rugăciune curată".[493] În alt loc aduce un adevărat elogiu sărăciei monastice spunând că: "sărăcia este lepădarea grijilor (lumeşti), eliberarea de toate nevoile vieții, călătorie fără împiedicare (spre cer), credință față de poruncile (dumnezeieşti), înstrăinare de întristare".[494] "Monahul sărac este stăpânul lumii, încredințându-şi toate grijile sale lui Dumnezeu şi prin credință făcându-şi-i pe toți robi. El nu va cere de la oameni cele ce are nevoie; dar cele care îi vin din altă parte, le primeşte ca din mâna Domnului". "Bărbatul sărac (înalță spre cer) o rugăciune curată, pe când iubitorul de agoniseală şi-o mânjeşte prin imaginile bunurilor trupeşti care îl preocupă. Cei care petrec întru supunere (în mănăstire) sunt străini de orice iubire de arginți. Cum ar mai putea avea ceva a lor propriu, când şi-au predat chiar şi trupul. Cel ce a gustat cele de sus, cu uşurință disprețuieşte pe cele de jos. Dar cel ce n-a gustat din acelea se bucură de avuții… Precum e cu neputință ca marea să fie lipsită de valuri, tot astfel iubitorul de argint de mânie şi de întristare. Cel ce disprețuieşte bunurile materiale s-a izbăvit de judecăți şi de certuri, iubitorul de avuții este însă în stare să lupte până la moarte pentru un ac. În Iov nu se găsea nici cea mai mică urmă de iubire de arginți; de aceea, pierzând totul, a rămas liniştit…".[495]

[493] *Scara raiului*, cap. XVI, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timişoara, 1994, p.333
[494] *Ibidem*, p.335
[495] *Ibidem,* p.336

2.2. Votul fecioriei (castităţii)

Votul fecioriei este cunoscut în spiritualitatea creştină sub numele de ομολογία παρθενίας, σωφροσύνης, αγνείας = votum castitatis.

Votul castităţii a fost stabilit în termeni expliciţi de Sfântul Apostol Pavel, după cum am văzut mai sus (I Corinteni 7, 25). Motivul şi scopul pentru care a rânduit acest vot îl arată în continuare: "…Iar dacă te-ai însurat n-ai greşit; şi dacă fecioara s-a măritat n-a greşit. Vor avea însă necazuri în trup unii ca aceştia… că vremea este scurtă de acum… şi cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca şi cum nu s-ar folosi deplin, căci chipul lumii trece. Şi vreau ca voi să fiţi fără grijă. Cel neînsurat se îngrijeşte de ale Domnului, cum să placă Domnului; iar cel însurat se îngrijeşte de ale lumii, cum să placă femeii. Se deosebeşte de asemenea femeia şi fecioara: cea nemăritată se îngrijeşte de ale Domnului, cum să placă Domnului, ca să fie sfântă şi cu trupul şi cu sufletul; iar cea măritată se îngrijeşte de ale lumii, cum să placă bărbatului… Aşa că cel ce îşi mărită fecioara face bine, iar cel ce nu o mărită face şi mai bine…" (Matei 7, 28–38).

De aici vedem că fecioria-castitate reprezintă o consacrare adusă lui Hristos, a întregii fiinţe, atât cu trupul cât şi cu sufletul. Apoi prin feciorie te poţi dedica cu totul slujirii lui Dumnezeu, te poţi dărui Lui, pe când prin căsătorie eşti legată de interesele familiale. Nu poţi fi fără grijă (I Corinteni 7, 32) cum am văzut că se întâmplă şi în cazul votului sărăciei de bună voie.

Datorită acestor rânduieli apostolice, Biserica încă dintru început a acordat fecioriei o atenţie cu totul deosebită. Votul fecioriei, fiind aplicat încă din timpul Apostolilor, oferea fecioarelor posibilitatea de a trăi fie în familie, fie separat, bucurându-se de preţuirea şi protecţia Bisericii. Chiar şi văduvele erau îndemnate să rămână mai departe necăsătorite, numindu-se "fecioare". Atât de mult era preţuită fecioria şi văduvia în epoca primară, încât apologetul creştin Atenagoras numeşte a doua căsătorie" "adulter gentil". După încetarea persecuţiilor, coroana roşie a martirului va fi înlocuită cu coroana albă a castităţii. În locul catacombelor se vor ridica asketeria (mănăstirile). Atât de mare ţinând entuziasmul pentru feciorie, sinodul din Elvira (306), oprind clerul de la căsătorie, creează chiar divergenţă în Biserică. Şi cu toate că Sinodul I Ecumenic aprobă căsătoria preoţilor, Biserica Apuseană rămâne peste veacuri pe poziţia castităţii dispusă să nu cedeze la nici un argument al lumii moderne. Încă din secolul al III-lea se formează o literatură abundentă pentru susţinerea fecioriei, încât ea va deveni o adevărată mişcare de masă a spiritualităţii creştine.

Tomas Spidlik sintetizează într-un "decalog" motivaţia spirituală pe care Părinţii o aduc fecioriei.[496]

---

[496] T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin*, vol.I – Manual Sistematic, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p.258-259

1. Încă de la sfârşitul epocii persecuţiilor, fecioria devine echivalentă martiriului. Cei 144.000 ce stăteau în jurul Mielului pe muntele Sion, având numele Lui şi numele Tatălui Lui scris pe frunţile lor… aceştia sunt care nu s-au întinat cu femei, căci sunt feciorelnici. Aceştia sunt care merg după Miel oriunde se va duce. Aceştia au fost răscumpăraţi dintre oameni pârgă lui Dumnezeu şi Mielului (Apocalipsa 14, 1–4).

2. Origen arată că circumciziunea în Vechiul Testament simbolizează castitatea care respinge grija de trup.[497] Prin feciorie, creştinul "îşi amputează patimile sufletului, fără a se atinge de trup".

3. Fecioria este identică cu viaţa îngerească. Ea este, după expresia Sfântului Grigorie de Nazianz, "**εκβασίς**" (ieşire din trup),[498] iar după Sfântul Efrem, asemenea postului, este o "ieiunare a natura" (nu post de la cele ale firii), întrecând chiar fecioria îngerilor, fiindcă aceştia o au ca un dar al naturii, pe când la om intervine şi "osteneala" în lupta cu ispitele.[499]

4. Fecioria este o anticipare a realităţilor eshatalogice, când sexualitatea va dispare: "Fiii veacului acestuia se însoară şi se mărită. Iar cei ce se învrednicesc a dobândi acel veac şi învierea din morţi, nici nu se însoară nici nu se mărită, că nici să moară nu mai pot, căci sunt asemenea cu îngerii şi fii ai lui Dumnezeu sunt, fiind fii ai învierii" (Luca 20, 34–36).

5. Fecioria este o imagine a Sfintei Treimi unde relaţiile sunt pur spirituale.

6. Este o imitaţie a vieţii lui Hristos, a Sfintei Fecioare, a Sfântului Ioan Botezătorul şi a altor sfinţi.

7. Fecioria este o fecunditate spirituală, imitând pe cea a Mariei, Fecioară şi Maică. "Orice suflet feciorelnic şi nestricăcios care a zămislit de la Duhul Sfânt, pentru a naşte voia Tatălui, e maică a lui Iisus", spune Origen.

8. Fecioria este o restituire a libertăţii sufletului omenesc ca îndrăznire, acces liber la Dumnezeu (παρρησία). Neaparţinând nici unui om, aparţii în întregime lui Dumnezeu.

9. Sfinţii Părinţi accentuează însă faptul că fecioria este lipsită de valoare, dacă nu are în sine dragostea faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele: "Las altora stăpânirea desăvârşită a trupului, pe care o practică fără dragoste de Dumnezeu. Nu aceasta numesc eu "castitate", spune Sfântul Grigorie de Nazianz.[500]

10. Fecioria reprezintă după un părinte filocalic o „rugăciune neîncetată, ca simţire lăuntrică, alipită neîncetat de Dumnezeu".[501]

---

497 *Com. la Romani* 2, 13, P.G. 14, 907 c

498 *Scurte definiţii, Carmina I, II,* 34, v. 175, P.G. 37, 564

499 *La fel se pronunţă şi Sfântul Grigorie de Nazianz* (P.G. 36, 296) şi *Sfântul Ioan Scărarul* (Scara 15, P.G. 88, 880 d)

500 P.G. 37, 564

501 *Diadoh al Foticeii, Definiţii*, 8, Filocalia, vol.I, p. 334

2.3. Votul ascultării

Este cunoscut în spiritualitatea creştină sub denumirea de ομολογία υπακοής = votum oboedientiae.

Cuvântul "hypakoe" prin care este redat votul ascultării înseamnă "a pleca urechea", adică a asculta cuvântul şi a da răspuns, stabilind prin aceasta o relaţie de comunicare şi comuniune, ca în expresia biblică: "vorbeşte Doamne, că robul tău ascultă". Această ascultare impune pe lângă supunere, şi respectul, precum şi ataşamentul, încrederea prin care se ajunge la comuniune. Un alt termen care intră în discuţie este **παρακοή**. Acesta implică comportamentul celui care ascultând cuvântul, se aşează "pe lângă" el;[502] adică paralel cu el; iar paralelele se numesc astfel fiindcă merg una pe lângă cealaltă fără să se întâlnească. În cazul persoanelor umane, aceste "pe lângă" indică absenţa oricărei comunicări şi influenţări reciproce.

În limba latină hypakoe este redat prin "oboedientia", indicând ideea de supunere faţă de superior. Ideea de supunere mai poate fi redată prin "deditio" = capitulare în faţa duşmanului. Această supunere are un caracter pasiv şi silnic. Alt termen este "submissio" (de la submitto = a apleca, a înjosi, a micşora, a supune), spre a ridica ideea de inferioritate, adică supunerea care aduce teama şi sila. Întrucât deditio şi submissio indică marea distanţă dintre supuşi şi stăpâni, între cel ce porunceşte şi cel ce ascultă, s-a preferat noţiunea de "oboedientia", fiindcă aceasta implică şi elementul de încredere. Pe baza încrederii, ascultarea poate deveni act liber şi voluntar, pe măsură să o recomande ca virtute creştină, menită să stabilească comuniunea interpersonală. Prin urmare, ascultarea ca virtute menţine ideea de superioritate şi inferioritate, dar ca act liber şi voluntar, înlăturând distanţa şi antagonismul, spre a cultiva apropierea, respectul reciproc şi încrederea, cum ar fi de exemplu încrederea copilului care ascultă sfaturile părinţilor, şi punându-le în aplicare creează deprinderi bune… Ascultarea apare în acest caz ca o necesitate naturală şi necesară, atât pe plan individual cât şi social". Fără ascultare, fiul nu-şi poate forma personalitatea, ucenicul nu-şi poate însuşi meseria, ostaşul nu-şi poate îndeplini misiunea. Ce-ar deveni familia fără ascultarea copiilor? Armata fără disciplină? Un cor sau o orchestră fără ca membrii acesteia să asculte de dirijor sau măcar de compozitor. Fireşte că n-ar fi nici un progres. Nici viaţa normală n-ar fi posibilă, totul devenind anarhie şi haos".[503] De aici vedem că ascultarea ca virtute este un act conştient şi liber de supunere faţă de superiori, stabilind prin comunicare şi comuniune ordinea progresului în viaţa personală şi socială, în multiplele sectoare de activitate.

---

502 T. Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin, Rugăciunea,* vol. II, trad. diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, 1998, p.291

503 Prof. C. C. Pavel, *Ascultarea în viaţa morală a creştinului*, în rev. Studii Teologice, nr.7-8/1966, p.395 – vezi şi p. 388-389

Sub aspect creştin ascultarea are elementele ei specifice şi caracteristice.

a). Ascultare, egalitate şi libertate

În primul rând, creştinismul proclamă **egalitatea** tuturor oamenilor în Hristos: "Toţi suntem fiii lui Dumnezeu prin credinţa în Iisus Hristos, căci câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi una sunteţi în Hristos Iisus" (Galateni 3, 26–28). Această egalitate a tuturor oamenilor în Hristos se bazează, mai întâi pe faptul că toţi primesc filiaţia divină şi se eliberează din robia păcatului: "Iar pentru că sunteţi fii, a trimis Dumnezeu pe duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă: Avva, Părinte; aşa că nu mai eşti rob, ci fiu; căci dacă eşti fiu, eşti şi moştenitor al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos" (Galateni 4, 6–7). Apoi, această egalitate primeşte un caracter universal pentru cei înnoiţi duhovniceşte prin duhul vieţii lui Hristos: "…dezbrăcaţi-vă de omul cel vechi dimpreună cu faptele lui şi vă îmbrăcaţi în omul cel nou, care se înnoieşte pentru a ajunge la cunoaştere, după chipul celui ce l-a făcut, unde nu este elin şi iudeu, tăiere împrejur sau netăiere împrejur, barbar, scit, rob, liber, ci toate şi toţi întru Hristos" (Coloseni 3, 9–11).

În al doilea rând morala evanghelică proclamă **libertatea spiritului**, desfiinţând barierele dintre robi şi cei liberi, adică dintre sclavii obidiţi fără drepturi, şi stăpânii lor atotputernici, cu drept de viaţă şi de moarte asupra supuşilor. Încă de la începutul activităţii Sale, Mântuitorul şi-a arătat tema misiunii sale: "Duhul Domnului peste Mine, că El m-a uns ca să binevestesc săracilor, m-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, robilor să le vestesc dezrobirea (eliberarea, libertatea) şi orbilor vederea, pe cei asupriţi să-i eliberez" (Luca 4, 18). La fel Sfântul Apostol Pavel, propovăduind Evanghelia în toată lumea, afirmă că unde este Duhul Domnului acolo este şi libertate" (II Corinteni 3, 17).

Să vedem mai îndeaproape care este înţelesul egalităţii şi libertăţii creştine în care se încadrează ascultarea, şi se afirmă, ca virtute.

Egalitatea în Hristos are la bază mărturisirea aceleiaşi credinţe mântuitoare, care se temeluieşte pe faptul că Dumnezeu este Părintele tuturor, fără nici o deosebire. Apoi, toţi oamenii provin din aceeaşi pereche. Toţi se află sub zodia păcatului, şi toţi au nevoie de mântuire. Această egalitate religios-morală nu este însă identică cu egalitatea socială şi politică, deci o poate influenţa pe aceasta. De pildă Onisim-sclavul şi Filimon-stăpânul, după ce ambii devin creştini, rămân pe aceeaşi poziţie socială. Onisim rămâne robul de altă dată, dar la recomandarea Apostolului, el este primit şi tratat nu ca un rob, ci ca un frate preaiubit. Aceasta înseamnă că ascultarea (obedienţa) la care este supus Onisim îşi schimbă înţelesul. Nu mai era teamă şi constrângere, ci dragoste şi conştiinţă. Onisim îl slujea pe Filimon "ca pe Dumnezeu", cu inimă curată şi sfântă, nu-i va mai crea daune, furându-i bunurile, nu-l va minţi, nu-l va vorbi de rău, nu-l va mai înşela. La rândul lui, Filimon îl va trata cu toată dragostea şi încrederea…

La acest exemplu putem adăuga şi recomandarea Apostolului “ca tot sufletul să se supună stăpânirilor mai înalte, nu de teama pedepsei, ci din conştiinţă” (Romani 13, 1–5).

Am văzut că în Coloseni 3, 9–11, egalitatea ca frăţietate în Hristos are la temelie “dezbrăcarea de omul cel vechi, şi îmbrăcarea în omul nou”. Această egalitate între oamenii care îşi trăiesc viaţa în Hristos nu va crea un hiatus între superiori şi supuşi. Fiecare poate avea poziţia sa socială, conform numirii şi demnităţii fiecăruia. Ascultarea va ieşi din beznă la lumină spre a cultiva dragostea, încrederea şi respectul reciproc.

Cât priveşte **libertatea evanghelică**, nici aceasta nu are un caracter social-politic, ci moral duhovnicesc, ca eliberare a sufletului de patimile înrobitoare, şi dobândirea libertăţii în Dumnezeu. Ca urmare, libertatea proclamată de Evanghelie nu anulează virtutea ascultării, fiindcă această libertate nu înseamnă anarhie morală, ca dezlănţuire instinctivă a plăcerilor şi patimilor, care înfrângând spiritul vieţii ordonate, “trece cu tăvălugul” peste orice oprelişte, pentru ca în cele din urmă să se prăbuşească în prăpastia libertinajului haotic. Cuvintele Sfântului Apostol Pavel sunt foarte clare şi categorice în acest sens: “căci voi aţi fost chemaţi la libertate, fraţilor, numai să nu folosiţi libertatea voastră ca prilej de a sluji trupului, ci să slujiţi unul altuia prin dragoste” (Galateni 5, 13). La fel de convingător sfătuieşte şi Sfântul Apostol Petru: “Trăiţi ca oameni liberi, dar nu ca şi cum aţi avea libertatea acoperământ al răutăţii, ci ca robi ai lui Dumnezeu”.

(I Petru 2, 16). Altfel spus, prin libertatea evanghelică spiritul primeşte libertatea fiilor lui Dumnezeu, care îl eliberează de sub robia patimilor (II Petru 2, 19).

La adevărata libertate a spiritului se ajunge prin virtutea ascultării, după cum precizează Apostolul: “supunând tot gândul spre ascultarea lui Hristos” (II Corinteni 10, 5). Dacă “tot gândul” va fi sub ascultarea lui Hristos, prin împlinirea voii Lui, vom ajunge să avem “gândul lui Hristos” (Filipeni 2,5) şi să ne împărtăşim de “duhul vieţii Lui” (Romani 8, 9–11) devenind iubitori de Hristos (hristofili), purtători de Hristos (hristofori): “Iar cei ce sunt ai lui Hristos şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi cu poftele” (Galateni 5, 24). Răstignirea trupului este un mod de a exprima dominaţia spiritului înmiresmat de duhul lui Hristos asupra instinctelor care târăsc trupul în tot felul de patimi: Ascultând vocea spiritului, care aspiră spre frumuseţile duhovniceşti, vom ajunge să “supunem robiei” pornirile nesăbuite ale trupului” (I Corinteni 9, 27). Dar la virtutea ascultării trupului de minte vom ajunge numai atunci când aceasta va asculta mai întâi de Dumnezeu.

Tocmai acesta este votul ascultării: strădania continuă de a face ca mintea să fie într-o permanentă ascultare faţă de Dumnezeu, pentru a putea supune pornirile pătimaşe ale trupului. Împlinesc virtutea ascultării ca vot toţi aceia care permanent se înfrânează de la pofte, supunând viaţa proprie, voinţei lui Dumnezeu, spre dobândirea sfinţeniei integrale a fiinţei umane: “Dumnezeul păcii să vă sfinţească întregi şi tot duhul vostru şi sufletul şi trupul să se păzească fără prihană…” (I Tesaloniceni 5, 23).

b). Originea votului ascultării

Referindu-ne mai îndeaproape la votul ascultării vom arăta originea lui generală şi specială.

În general vorbind ascultarea este subordonare (υποτάσεσθα) şi acțiune (ποείν). Nici o creatură nu se poate sustrage de la voia lui Dumnezeu, fiindcă reprezintă creația Lui şi este expresia voii Sale. Această subordonare în acțiune se vede şi în creație. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că: “Dumnezeu a stabilit diferite relații de la inferior la superior, de pildă între fii şi tată, tânăr şi bătrân, şcolar şi liber, supus şi coordonator, discipol şi dascăl. A făcut aceasta pentru oameni; a făcut aceasta pentru diferite organe ale trupului. Aceste diferite organe nu au aceeaşi demnitate: acesta e mai sus, acela e mai umil; acestea poruncesc; acelea ascultă. Ordinea animalică ne oferă aceeaşi imagine printre albine, turmele de oi sălbatice şi alte animale. În mare, domneşte aceeaşi lege…”.[504] Când Lucifer şi ceata sa din mândrie s-au opus ordinii lui Dumnezeu, au devenit generatori ai anarhiei… Mai departe, dacă cineva nu se supune ordinii care exprimă voința lui Dumnezeu, fie lucru, fie ființă decade şi se prăbuşeşte în haos şi moarte.

Aspectul special al votului ascultării îl vedem în activitatea mântuitoare a Domnului Hristos, “care, fiind în chip de Dumnezeu, nu a socotit a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci s-a deşertat pe Sine luând chip de rob, făcându-se asemenea oamenilor; şi aflându-se la înfățişare ca un om, s-a smerit făcându-se ascultător până la moarte şi încă moarte pe cruce” (Filipeni 2, 5–8). Sfinții Părinți arată că în esență păcatul strămoşesc este cel mai bine redat prin “neascultare παρακοή.[505] “Primul om, Adam, voind să facă după a sa voință, a fost scos din paradis —spune Sfântul Grigorie cel Mare. Cel de al doilea om, Hristos, făcând voia lui Dumnezeu, a răscumpărat lumea şi a introdus din nou pe oameni în rai”.[506]

Pe drept cuvânt, viața Mântuitorului a fost în deplină ascultare şi îndeplinire a voii Tatălui, după cum El însuşi mărturiseşte. Astfel, la fântâna lui Iacob spune Sfinților Apostoli: “Mâncarea Mea este să fac voia celui ce M-a trimis şi să săvârşesc lucrarea Sa” (Ioan 4, 34). Cu alt prilej a spus: “Nu pot eu să fac de la Mine nimic. Precum aud judec şi judecata Mea este dreaptă, pentru că nu caut voia Mea, ci voia Tatălui ce M-a trimis” (Ioan 5, 30). În cuvântarea din pustie, cu privire la “pâinea vieții”, Domnul spune: “…Căci m-am pogorât din cer nu ca să fac voia Mea, ci voia celui ce m-a trimis. Şi aceasta este voia Tatălui ce m-a trimis, ca din tot ce mi-a dat să nu pierd, ci să-l înviez în ziua de apoi” (Ioan 6, 37–38). La fel şi în grădina Ghetsimani, când se ruga atât de profund, încât “sudorile s-au prefăcut în picături de sânge” (Luca 22, 44), s-a adresat Tatălui zicând: “Părintele meu, de este cu putință să treacă de la Mine paharul acesta, dar nu precum voiesc Eu, ci precum voieşti Tu” (Matei 26, 39).

---

[504] Omilia 23 la Romani, 1, P.G., 60, 615
[505] Sfântul Ambrozie, De paradiso, VIII, 39, P.L. 14, 309
[506] Moralia XXXV, XV, 28, P.L. 76, 765

Împlinirea voii lui Dumnezeu nu înjoseşte cu nimic demnitatea umană şi nu stânjeneşte afirmarea libertății morale. Împlinirea voii lui Dumnezeu aduce sfințenia sufletului ca împlinire şi desăvârşire a libertății proprii: "Că oricine va face voia Tatălui Meu celui din ceruri, acela este fratele Meu şi sora Mea şi mama Mea" (Matei 12, 50). Dat fiind faptul că voia lui Dumnezeu se exprimă prin cuvântul Său care este "duh de viață" (Ioan 6, 63), ori de câte ori te laşi pătruns de el, dobândeşti acel discernământ duhovnicesc, pătruns de înțelepciunea dumnezeiască (I Corinteni 2, 14) spre a putea judeca din această perspectivă lumea şi lucrurile din ea. Numai atunci vei putea înțelege că "unde este Duhul lui Dumnezeu acolo este libertate" (II Corinteni 3, 17), iar împlinirea voii lui Dumnezeu este garantul propriei libertăți, fiindcă numai atunci "vei cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi" (Ioan 8, 32).

De aici vedem că prin ascultarea de Dumnezeu libertatea noastră ca trăsătură esențială şi aspirație a sufletului omenesc, nu este întru nimic lezată, ci afirmată în notele ei caracteristice, fiindcă "adevărata ascultare de Dumnezeu comportă suprema libertate creatoare".[507]

Supunerea față de Dumnezeu este sfântă, dar şi Bisericii îi datorăm ascultare, fiindcă este condusă de Duhul Sfânt, iar Hristos este prezent în cei aleşi de El ca să îndeplinească în lume o misiune specială: "Cine vă ascultă pe voi, pe Mine mă ascultă…" (Luca 10, 16). La fel este şi îndemnul apostolic: "Ascultați de mai marii voştri şi supuneți-vă, căci ei priveghează pentru sufletele voastre, ca unii care vor da seamă de ele, - ca să facă aceasta cu bucurie şi nu suspinând, căci aceasta nu vă este de folos" (Evrei 13, 17).

c). „Tăierea voii" şi părintele duhovnicesc

În spiritualitatea monastică, practica ascultării va deveni mai întâi **un exercițiu**, **iar apoi o deprindere** ceea ce este cunoscut sub numele de "**tăiere a voii**". Exersarea acesteia pretinde ca mai întâi călugării să viețuiască în comuniune mai mulți ani, şi numai după deprinderea ei, vor putea îmbrățişa viața eremită.

Se pare că o astfel de educație ar anula personalitatea omului "tăindu-i" ceea ce omul are mai de preț: **libertatea de voință**. Dar "tăierea voii" se referă nu la afirmarea creatoare a libertății, ci la posibilitatea unei folosiri greşite a ei. De altfel, această greşită orientare a libertății a dus pe primul om la păcat. Există în sufletul omenesc de multe ori şi în multe feluri **împietrirea în rău**, manifestată în forma a ceea ce numim în limbaj comun: încăpățânare, îndârjire, cerbicie… Oricâte dovezi raționale îi prezinți unui astfel de om, el nu renunță la voia lui, pe care el o socoteşte bună, cea mai bună. Tăierea voii se referă tocmai la această obstinație în rău, determinată de lipsa unei judecăți corecte, a unei gândiri lucide, dinamice şi ziditoare, punându-l pe om, în situația de a se cunoaşte pe sine şi acționa potrivit propriei împliniri în bine.

507 Paul Evdokimov, Les ages de la vie spirituelle – Des Pęres du dčsert ŕ nos jours, Paris, 1964, p.139

În exercitarea ascultării apar şi unele **coliziuni**, situații conflictuale când nu ştii de cine să asculți, atunci când îndemnurile (sfaturile) superiorilor sunt diferite între ele, sau nu toate sunt conforme totdeauna, voinței divine. În acest caz primează voia lui Dumnezeu, fiindcă "trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni" (Fapte 5, 29).

În mod normal nu ar trebui să apară astfel de coliziuni ale datoriilor, dacă îndrumătorul duhovnicesc dispune, după cum se cuvine, de darul sau **harisma discernământului**, **a dreptei socoteli – diakrisis** sau judecată duhovnicească (I Corinteni 2, 14). Numai prin această harismă a Duhului, la care se ajunge prin multă rugăciune şi osteneli duhovniceşti, îndrumarea spirituală va primi calificativul de "**ştiință a ştiințelor**" şi "**artă a artelor**".

Irénée Hausherr, cercetător asiduu, consacrând ani de studiu acestei delicate probleme, remarcă **următoarele aspecte ale diakrisului**: "Din pricina primejdiilor care amenință deopotrivă pe întâistătătorii şi pe supuşii lor atunci când lipseşte **diakrisis** (discernământul) — spune el — trebuie ca cei ce vor primi în grijă sufletele să aibă cunoaşterea lucrurilor dumnezeieşti şi omeneşti şi să ştie să deosebească mişcările puterilor fizice şi psihice şi, pe lângă aceasta, mai trebuie să aibă şi alte calități care urmează acestora. Dar noi trebuie să căutăm astfel de îndrumători şi să ne supunem lor, de frică să nu se împlinească cu noi cuvântul dumnezeiesc al lui Hristos: Când un orb conduce alt orb, amândoi vor cădea în groapă. Cât rău poate să facă celorlalți un părinte lipsit de diakrisis. Afară numai dacă nu intervine la timp un alt părinte diakritic… Cineva căzuse într-un păcat grav. Atins de căință, merge să i-l spună unui bătrân. Nu-i spune fapta pe care o făcuse, ci doar gândul pe care îl avusese: Mi-a venit cutare gând; mai este mântuire pentru mine? Celălalt i-a răspuns: ți-ai pierdut sufletul. Auzind aceasta, fratele spuse: dacă mi-am pierdut sufletul nu-mi rămâne decât să mă întorc în lume. Pe drum însă i-a venit gândul să meargă la avva Siluan, mare diakritic, pentru a-i spune ceea ce avea de gând. Venind la acesta nu i-a spus fapta, ci doar gândul, cum fusese şi cu celălalt bătrân. Părintele a început prin a-i spune texte din sfintele Scripturi pentru a-i arăta că gândurile singure nu duc la o osândire definitivă. Aceste cuvinte i-au liniştit sufletul, şi-a recăpătat încrederea şi a mărturisit şi fapta. Atunci bătrânul ca un bun doctor, i-a plămădit sufletul după Sfintele Scripturi şi i-a arătat că pentru cei care se întorc cu adevărat la Dumnezeu se dă un canon. Mai apoi, părintele meu, întâlnindu-l pe acest bătrân, a aflat de la el cum anume se schimbase acest frate: el, care deznădăjduise şi care era gata să se întoarcă în lume, acum străluceşte ca o stea între frații său". Morala este: "**Am povestit aceasta pentru a vedea că este primejdios a ne încredința gândurile (adică îndrumarea sufletului) unor oameni lipsiți de discernământ sau diakrisis**.[508]

Discernământul are mai multe trepte de manifestare, din care reținem două daruri specifice părinților înaintați în cunoaşterea sufletelor ucenicilor sau a celor cu care ajung în

[508] Paternitatea şi îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creştin, trad. Mihai Vladimirescu, Sibiu, 1999, p.95-98

comuniune. Se cunoaşte puterea de pătrundere, de penetrare duhovnicească, o vedere în adâncurile sufletului, un fel de radiografie psihică, numită **diorasis**. Aceasta este atât darul lui Dumnezeu, cât şi puterea dobândită de sufletele curăţite de patimi. Sfântul Antonie cel Mare înclină să socotească **diorasis-ul** ca fiind un dar firesc, natural, dobândit de sufletele eliberate de patimi: “Eu cred — spune Sf. Antonie — că sufletul care este curăţit în toate privinţele şi care stă în cele ale firii, făcându-se străvăzător (dioratic), poate vedea mai mult şi mai departe decât demonii”.[509]

Pe lângă acest dar al străvederii se mai cunoaşte şi **darul kardiognoziei, prerogativă a divinităţii**, acest dar este dat numai **anumitor sfinţi din partea lui Dumnezeu**. La ea nu se poate ajunge pe cale firească cum este în cazul darului dioratic. Despre **kardiognozie** avem şi mărturia Scripturii: “**Tu, Doamne, care cunoşti inimile tuturor**…” (Fapte 1, 24); “…**Şi Dumnezeu, cunoscătorul de inimi, le-a mărturisit dându-le Duhul Sfânt**” (Fapte 15, 8). Sfinţii care posedă această **harismă cunoşteau chiar şi păcatele nemărturisite de penitenţi şi constatau că tot ceea ce se află în sufletul omului se vede în inimă, şi nu pe faţa lui**. Despre unul din ei se spune că “privea pe cei care intrau în biserică şi, din simpla vedere a înfăţişării lor, îşi dădea seama dacă gândurile lor sunt rele sau bune”.[510]

După cum vedem, voturile monahale reprezintă cultivarea vieţii de sfinţenie a sufletului omenesc, printr-un neîntrerupt exerciţiu al virtuţilor creştine fundamentale: **credinţa în Providenţă**, **puritatea minţii**, **dobândirea stăpânirii de sine**, **cultivarea blândeţii**, **a răbdării**, **a umilinţei, a pocăinţei**, **a speranţei** şi prin toate, **a iubirii faţă de Dumnezeu, faţă de oameni şi faţă de întreaga creaţie.**

3. SFATURILE EVANGHELICE ÎN CELE TREI CONFESIUNI CREŞTINE

3.1. Poziţia Bisericii Ortodoxe

Privind învăţătura Bisericii Ortodoxe referitoare la sfaturile evanghelice, va trebui să venim cu câteva precizări. Tomas Spidlik arată că spiritualitatea răsăriteană “nu vorbeşte de sfaturi evanghelice”.[511] Se vorbeşte mai degrabă de o veche şi tradiţională distincţie între virtuţile sufletului şi virtuţile trupului, adică între virtuţile psihice şi cele somatice.[512] Sfaturile evanghelice “virtuţile somatice”, instrumente ale virtuţii, mijloace de dobândire a virtuţilor.

[509] Idem, p.108-109
[510] Ibidem, p.109-110
[511] T. Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului Creştin, vol.I, cit. p.321-322
[512] Sfântul Ioan Damaschin, De virtutibus et vitiis, P.G., 95, 85-98, Filocalia, vol. IV, p.186 Aq

Părinții răsăriteni consideră că trebuie insistat nu pe diferența între poruncă şi sfat, ci pe egalitatea lor. Sfântul Ioan Gură de Aur spune în acest sens că “Sfintele Scripturi nu ştiu despre o asemenea împărțire, ele vor ca toți să ducă viața monahilor, chiar dacă sunt căsătoriți”.[513]

Să vedem explicația acestei realități duhovniceşti. Vom lămuri problema, urmărind însăşi cuvintele Domnului. Citim astfel în Evanghelia după Ioan că Învățătorul precizează în cuvântarea de pe urmă de trei ori arătând cu fermitate legătura organică dintre păzirea poruncilor şi iubirea ce se cuvine a-I fi arătată Lui: “De mă iubiți, păziți poruncile Mele” (Ioan, 14, 15); “Cel ce are poruncile Mele şi le păzeşte, acela este care mă iubeşte” (Ioan 14, 21); “De mă iubeşte cineva, va păzi cuvântul Meu” (Ioan 14, 23).

De aici vedem că scopul vieții duhovniceşti este de a-L iubi pe Hristos ca pe Dumnezeu Tatăl, fiindcă “El şi Tatăl una sunt” (Ioan 10, 30). O spusese de altfel mai înainte Apostolilor şi prin ei nouă tuturor, că oricine ar iubi pe altcineva mai mult decât pe El nu este vrednic de El. Cum între cuvintele Domnului şi faptele Lui nu există nici o deosebire, cei ce-L urmează cu sinceritate şi credință, trebuie să facă această dovadă păzind poruncile Lui prin faptele credinței lor. Iar porunca supremă pe care trebuie să o împlinim pentru a fi desăvârşiți ca Tatăl (Matei 5, 48) este iubirea, fiindcă “Dumnezeu este iubire şi cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne în el” (I Ioan 4, 16–20). Astfel, cu cât iubirea față de Hristos este mai deplină, cu atât şi desăvârşirea noastră se află la cotele cele mai înalte. Corelată cu păzirea poruncilor lui Hristos, vom spune că în măsura în care păzim poruncile Lui, în aceeaşi măsură vom dovedi că îl urmăm cu adevărat şi că îl iubim deplin. Tânărul bogat a împlinit poruncile lui Dumnezeu. Datorită acestui fapt el poate moşteni viața de veci fiindcă, formal, era scutit de pedeapsa cuvenită celor fărădelege. Dar pentru a fi desăvârşit se cuvenea să facă dovada că iubeşte pe Dumnezeu mai mult ca pe orice în lumea aceasta. El însă nu a făcut această dovadă, nedorind să-L urmeze pe Domnul printr-o dăruire totală, fiindcă el iubea mai mult avuția acestei lumi. De aceea nu a putut înțelege nici mesajul divin care îl chema la desăvârşire, încât entuziasmul lui inițial a pălit, transformându-se în dezorientare şi dezamăgire. Din porunca Mântuitorului care ne cheamă la desăvârşire prin iubirea arătată Lui şi concretizată în păzirea tuturor poruncilor vedem că nu există nici o deosebire între porunci. Toate poruncile lui Hristos trebuie îndeplinite. Există însă trepte în împlinirea poruncilor. Adică unii le îndeplinesc cu o intensitate mai mică şi astfel sunt considerați mai puțin desăvârşiți în iubirea față de Hristos; alții însă le îndeplinesc cu o mai mare intensitate şi astfel se arată mai desăvârşiți în iubirea față de Hristos. În **felul acesta fecioria şi sărăcia de bună voie nu sunt altceva decât mijloace prin care urcăm cele mai înalte trepte ale iubirii față de Hristos, printr-o totală dăruire față de El.** Prin urmare**, sfaturile evanghelice nu sunt altceva decât mijloace eficiente pentru împlinirea poruncilor lui Hristos prin care ne arătăm cu mai multă intensitate dragostea față de El**.

513 Adversus oppugnatores vitae monasticae 3, 15, P.G. 47, 373 A

Putem acum aprecia că Sfântul Ioan Gură de Aur avea dreptate când spunea că Sfintele Scripturi nu cunosc împărţirea credincioşilor, ca unii care împlinesc numai poruncile şi sunt mai puţin desăvârşiţi, faţă de alţii care s-au dedicat în mod expres prin anumite sfaturi, vieţii desăvârşite. Tuturor credincioşilor le este adresată chemarea spre desăvârşire prin împlinirea poruncii iubirii faţă de Hristos, iar dacă toţi au aceeaşi chemare şi poruncă, înseamnă că nu există nici o deosebire între poruncă şi sfat.

De aici vedem că spiritualitatea creştină nu promovează o morală dublă: cea a poruncilor şi cea a sfaturilor, cum vom vedea mai târziu că atacă protestanţii sfaturile evanghelice, ci chemarea la desăvârşire prin iubire este una singură, sfaturile evanghelice fiind doar mijloace de împlinire a poruncilor prin care ne putem arăta şi putem dovedi intensitatea iubirii faţă de Hristos. Altfel spus, distincţia între sfaturi şi porunci e înţeleasă doar ca diferenţa între diferitele trepte ale aceleiaşi desăvârşiri. Dinamismul vieţii duhovniceşti cere ca linia de demarcaţie să fie extrem de mobilă. Întemeiată pe iubirea care e infinită, desăvârşirea creştină nu se poate reduce la practica mai mult sau mai puţin precisă a poruncilor. Evocarea virtuţilor monahale are drept scop mai cu seamă de a exalta în ochii creştinilor principiile fundamentale ale creştinismului. Exemplul monahilor e pentru ei dovada că învăţătura Evangheliei nu e utopică şi că îi încurajează să înainteze spre o mai mare desăvârşire a iubirii. “Dumnezeu nu cere de la fiecare aceeaşi treaptă a virtuţii”[514] — spune Sfântul Ioan Gură de Aur. A urma calea fecioriei şi a sărăciei desăvârşite e o alegere “liberă”, în sensul că fecioria şi sărăcia ţin de iubire, iar iubirea presupune totdeauna libertatea.[515] “Când Hristos ne porunceşte să urmăm calea cea strâmtă, El nu se adresează doar călugărilor, ci tuturor oamenilor, — spune marele antiohian… Vă înşelaţi pe de-a-ntregul, că unele se cer mirenilor şi altele călugărilor… Ei vor avea de dat aceeaşi socoteală… Şi dacă unii găsesc în căsătorie o poticnire să afle că nu căsătoria este o piedică, ci mai curând libertatea lor de opţiune pe care o folosesc rău în căsnicie. Trăiţi curat căsătoria şi veţi fi primii în împărăţia cerurilor şi vă veţi bucura de toate bunătăţile”.[516] Acelaşi Sfânt Părinte arată că iubirea atunci când îi uneşte pe cei doi soţi între ei pentru a-i uni mai bine cu Dumnezeu, nu-şi are începutul în natură, ci în Dumnezeu” şi că “ei sunt întocmai ca Iisus Hristos care unit cu mireasa Lui, Biserica, nu este mai puţin unit cu Tatăl Său”.[517]

De aici vedem că sfaturile evanghelice, ca **virtuţi somatice**, au menirea să echilibreze mai întâi aspectul trupesc instinctiv, prin dominarea spiritului. În acest caz virtuţile somatice constituie doar o pregătire a terenului pe care să se dezvolte virtuţile sufleteşti ca nişte flori pline de roade prin care dobândim sfinţenia vieţii. Dacă în cazul fecioriei nu vom reuşi să

---

514 Omilia 44,4 la Matei, P.G. 57, 469

515 Omilia 1,2 la Tit, P.G. 62, 666 – Tomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului Creştin, vol. III Monahismul, trad. diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, 2000, p.45

516 Paul Evdokimov, Taina iubirii (Sfinţenia iubirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe), trad Gabriela Moldoveanu, Bucureşti, 1999, p.72

517 Idem, p.73

dominăm mai întâi instinctul, nu vom izbuti nici să cultivăm la cotele cele mai înalte dragostea față de Dumnezeu. Dat fiind faptul că scopul virtuții castității este dragostea supremă sub forma dăruirii integrale lui Dumnezeu, virtuțile somatice sunt doar forme ascetice sau mijloace prin care dobândim virtuțile sufletești. Dar pentru aceasta se impune ca toți să-şi poată domina instinctul. Pentru toți se impune o consacrare lui Dumnezeu prin dominarea asupra plăcerii supuse instinctului. Astfel pe drept cuvânt putea sublinia, cu alt prilej, Sfântul Ioan Gură de Aur că "**soții adevărați nu sunt mai prejos de călugări, ei pot avea virtuți mai mari decât monahii**".[518]

Foarte sugestiv scrie Paul Evdokimov că "**sfințenia monahală şi sfințenia conjugală sunt cei doi versanți ai Taborului, şi unul şi celălalt au aceeaşi culme: Duhul Sfânt**. Cei ce ajung pe culme, printr-o cale sau prin cealaltă, intră în "odihna lui Dumnezeu" şi aici ambele căi, contradictorii pentru rațiunea umană, se descoperă pe dinăuntru unite, tainic identice".[519]

Este convingător în acest sens şi comentariul tânărului ierodiacon profesor Nicolae Mladin, scris cu şase decenii în urmă: "…În realitate e una şi aceeaşi viață a lui Hristos în toți: rădăcina ei e aceeaşi iubire a lui Dumnezeu mai presus de toate. De aceea socotind monahismul ca o renunțare jertfelnică în lumina învierii, afirmăm nu că monahismul este o excepție care ar trebui înlăturată, ci din contră că duhul lui este în duhul autentic creştin din care se adapă şi viața mirenilor. Duhul monahal se infuzează în lume, ca s-o îndrepte pe căile renunțărilor ce iluminează. Într-adevăr viața creştinilor trebuie să participe, dacă nu la practica sfaturilor, la atmosfera spirituală ce se detaşează din ele: creştinul se simte sărac (în duh), nelegat cu inima decât de Dumnezeu, el trebuie să păşească pe urmele umile ale ascultării şi să înalțe căsnicia spre trăire spirituală. După cât de adâncit e acest duh al sfaturilor în sufletele credincioşilor se vede cât este de transformat sufletul acesta în lumină duhovnicească. Se vădeşte astfel că monahismul e un produs firesc al creştinismului: în funcția lui spirituală deosebită, ca şi în unitatea de viață creştină… duhul monahal le duce până la capăt. Monahul e pilda vie a unei vieți închinate numai lui Dumnezeu — aşa cum tinde să fie viața tuturor. Căci tuturor li se cere "să se lepede de sine", să se înalțe pe treptele renunțărilor spirituale spre acel duh monahal al libertății lăuntrice — care rezultă din înfăşurarea vieții în jurul harului divin… Orice creştin este monah în duh — fără să ştie, orice monah adevărat este întruparea vie a creştinismului apropiat de perfecțiune…".[520]

518 Migne, P.G., 51, 209

519 P. Evdokimov, Taina iubirii (Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe) trad.Gabriela Moldovanu, Bucureşti, 1999

520 Gânduri pentru monahism, în "Omagiu Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Nicolae a Ardealului", Sibiu, 1940, p.582-583

3.2. Poziția Bisericii Romano – Catolice

Biserica Romano–Catolică încadrează sfaturile evanghelice în ceea ce ei numesc **erga superogatoria**, adică faptele suprameritorii, care întrec faptele necesare pentru mântuire. Împreună cu jertfele martirilor, sfaturile evanghelice intră în tezaurul Bisericii, de unde le pot primi cei ce nu au suficiente fapte pentru mântuire, sub forma **indulgențelor**. Această "socotință" a Bisericii acceptată de pe poziția medievală nu poate fi acceptată de pe poziția unei morale evanghelice, fiindcă dacă se pune problema să vorbim de un merit moral, acesta poate consta numai în urma colaborării cu harul divin.[521] De fapt însăşi noțiunea de "merit" înaintea lui Dumnezeu devine o noțiune falsă şi o expresie a mândriei, atunci când eu îl declar ca atare. Dumnezeu ştie faptele omului, şi răsplata este la El. Neputând intra în calculele oamenilor, face impresia unei "târguieli de piață" cu Dumnezeu… în numele smereniei ce stă la temelia spiritualității creştine, trebuie să admitem că "nu suntem vrednici să cugetăm în noi înşine ceva de la noi; ci vrednicia noastră este de la Dumnezeu" (II Corinteni 3, 5); "Ce ai pe care să nu-l fi primit? — se întreabă Apostolul — iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca şi cum nu l-ai fi primit?" (I Corinteni 4, 7). Astfel, "avem comoara aceasta în vase de lut, pentru ca să recunoaştem că puterea covârşitoare este de la Dumnezeu şi nu de la noi" (II Corinteni 4, 7). Toți creştinii trebuie să aibe "gândul smerit a lui Hristos", şi ca El să gândească. Iar Domnul ne-a învățat că atunci când veți face toate cele ce vi s-au poruncit, să ziceți: slugi netrebnice suntem, fiindcă ce am fost datori să facem, am făcut (Luca 17, 10).

În altă ordine de idei se cuvine să revenim la aprecierea făcută la început, cum că dreptul canonic occidental a introdus voturile monahale, făcând deosebirea dintre poruncă şi sfat.

Potrivit definiției lui Toma d'Aquino "poruncile privesc faptele a căror îndeplinire e necesară pentru a atinge scopul ultim, sfaturile neprivind decât faptele care îngăduie să atingem mai bine şi mai uşor acest scop".[522]

Această definiție este însă bine nuanțată — observă Tomas Spidlik: "Nu se vorbeşte în ea despre "principii" care ar fi valabile pentru unii, iar nu pentru alții. Fiindcă atunci creştinii ar fi împărțiți în două categorii gnostice, lucru inacceptabil atât în Răsărit cât şi în Occident. E interesant că Sfântul Toma vorbeşte despre "fapte", care există pentru a atinge acelaşi scop".[523]

---

521 Domițian Spânu, Sfaturile evanghelice, în Revista Candela, nr.6-8/ 1928, p.251-254

522 Summa Theologiae I-II, qn. 108, 4; Contra Gentiles III, 30

523 T. Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului Creştin, vol.III, Monahismul, trad. diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, 2000, p.43

3.3. Concepția protestantă

Protestantismul este la pol opus catolicismului. Pe baza învățăturii lor despre mântuirea numai prin credință (sola fide) și numai prin harul divin (sola grația), spun că faptele nu ajută cu nimic la mântuire, fiindcă ele nu sunt meritul omului, deoarece natura umană este ireversibil căzută și distrusă de păcat, încât numai harul divin primit în urma credinței poate face firea roditoare spre mântuire. Dar, întrucât și credința – spun ei – este un dar pe care Dumnezeu îl dă cui voiește, fapte bune săvârșesc numai cei predestinați spre mântuire. În cadrul acestei concepții, sfaturi morale nu există. Ele sunt norme auxiliare pentru cunoașterea poruncii obligatorie pentru creștin în situația lui individuală. Sfatul moral nu poate fi altceva decât porunca individuală în anume condiții. Dar creștinul nu-și poate întrece datoria.[524]

Protestanții apreciază că acceptând sfaturile evanghelice, se creează o morală dublă: cea a poruncii și cea a sfatului. Ca o aversiune față de faptele morale externe, meritorii susținute de catolici, protestanții au identificat porunca cu sfatul moral. Astfel, spre exemplificare, ei se referă la cazul tânărului bogat… și spun că îndemnul Mântuitorului de a-și vinde averile este poruncă și nu sfat, pentru că tânărul este înrobit de avuția sa, iar pentru a scăpa de patima lăcomiei, Mântuitorul îi poruncește să-și vândă averile… Altfel nu putea moșteni viața de veci.[525] La fel și în cazul votului fecioriei, protestanții susțin că numai din cauza vrăjmășiei timpului, Apostolul dă această îndrumare. În alte condiții, acest sfat apostolic nu ar fi intrat în acțiune.[526]

Noi însă am văzut importanța pe care Mântuitorul și Apostolul neamurilor o acordă vocației spre desăvârșire, precum și strădaniei de a ajunge la ea.

Pe de altă parte, însăși punerea în discuție a "moralei duble" este o falsă problemă, fiindcă în esența ei morala creștină se structurează pe iubire, iar iubirea nu poate fi decât una singură, nu se poate diferenția. Pot exista doar grade de intensitate în valorificarea ei. Aici intră în discuție desăvârșirea în iubire.

Se constată în ultimul timp că protestanții înșuși dornici de desăvârșire, reconstituind concepția despre sfaturile evanghelice, le-au acceptat ca vocație specială și exercițiu duhovnicesc pentru cei atrași spre voturile practicate în mănăstiri, sau spre diakonia faptei creștine într-o lume la a cărei secularizare și desacralizare și-au adus și aportul din plin.

524 Domițian Spânu, o.c., p.256-259
525 Idem, p.265
526 Ibidem, p.270

4. OBIECŢIUNI CU PRIVIRE LA SFATURILE EVANGHELICE

4.1. În perioada creştinismului primar

Pe la anul 400 Vigilanţiu şi adepţii săi se ridică împotriva sfaturilor evanghelice şi a monahismului, motivând că acesta este o instituţie păcătoasă, deoarece cultivă acte împotriva naturii. El se ridică împotriva celibatului, invocând cuvintele Sf. Apostol Pavel, care asigură că: "toată făptura lui Dumnezeu este bună" (I Timotei 4, 4).

Obiecţiunea aceasta nu este întemeiată, întrucât fecioria nu este împotriva firii. Ea este o vocaţie, o chemare a firii spre desăvârşirea ei, prin consacrarea lui Dumnezeu.

Celibatul preoţilor proclamat ca obligatoriu la sinoadele de la Elvira din 306 şi Arles din 309 poate provoca stări de dificultate morală tocmai fiindcă creează coliziunea între vocaţia pentru preoţie pe care cineva poate să o aibe, şi vocaţia fecioriei, pe care nu o pot avea toţi. Tocmai de aceea, sinodul I ecumenic a corectat decizia sinodului de la Elvira, admiţând căsătoria o singură dată a preoţilor, dar nu şi recăsătorirea preoţilor rămaşi văduvi.

După cum se ştie, Biserica apuseană a statornicit celibatul preoţilor, chiar şi după Sinodul II Vatican, iar Biserica răsăriteană a pus problema în discuţie pe lista unui viitor sinod panortodox. Oricum, celibatul preoţilor în Biserica romano-catolică şi a preoţilor văduvi în cea Ortodoxă se menţin ca un imperativ greu de trecut, cu toate că Apostolul referindu-se la vocaţia castităţii, se pronunţă foarte clar: "…zic celor necăsătoriţi şi văduvelor: bine este pentru ei de vor rămâne ca mine. Dar, dacă nu se vor putea înfrâna, să se căsătorească: pentru că este mai bine să se căsătorească decât să ardă" (I Corinteni 7, 8–9).

4.2. În perioada medievală şi modernă

Fecioria a fost combătută de o sectă "iudaizantă" apărută în sec. al XV-lea la Novgorod, ca o reacţie faţă de înflorirea pe care o luase viaţa monahală în triburile locuite de slavi. Se ridica obiecţia că **viaţa monahală este împotriva poruncii date de Dumnezeu la creaţie "creşteţi şi vă înmulţiţi**…" (Facere 1, 28). Părinţii Bisericii au arătat însă mult mai înainte că fertilitatea castităţii merge pe plan spiritual. Cei ce s-au oferit integral lui Dumnezeu au mii de fii şi fiice spirituale, născuţi pentru viaţa veşnică. Fericitul Ieronim se şi numea părintele spiritual al fiilor spirituali, iar Sfântul Grigorie de Nyssa arată că fecioarele sunt cele care "îl preamăresc pe Hristos ca pe mirele lor; unite cu El cu inima curată, aşteaptă

atente venirea Sa, cu ochii treji (deschişi) şi cu făcliile aprinse. Împreună cu Fecioara Maria, îl aduc pe Hristos lumii".[527]

Obiecțiunea că **prin practicarea voturilor monahale s-ar ajunge la împuținarea neamului omenesc poate fi valabilă numai pentru ereziile extremiste care consideră căsătoria un păcat, precum encratiții, mercioniții, gnosticii, moniheii, bogomilii**. În situația în care căsătoria este forma generală recomandată şi binecuvântată de Biserică pentru împlinirea poruncii dată de Dumnezeu la creație, iar sfaturile evanghelice reprezintă doar o vocație specială de care dispun o minoritate de oameni, nu e nici un pericol ca să fie încălcată porunca înmulțirii neamului omenesc prin acceptarea specială şi particulară a voturilor monahale.

Protestanții au adus apoi voturilor monahale obiecțiunea că prin asceza impusă de ele, **se cultivă un egoism antisocial, îndreptat împotriva bunăstării economice, prin promovarea sărăciei, iar ascultarea distruge inițiativa şi avântul personal, fără de care nu e posibilă o activitate emulativă, creatoare de valori culturale, economice, sociale, etc**.

Raționaliştii secolului al XIX-lea afirmă că monahismul nu corespunde spiritului evanghelic.

Iată câteva nume:

E. Weingarten susține că asceții păgâni deveniți creştini şi-au păstrat acelaşi stil de viață. Ei şi-au găsit locul în Biserică prin atenuarea practicilor sălbatice de dinainte.

O. Zöckler arată că monahismul nu este altceva decât efortul susținut de filosofia greacă în direcția ascensiunii religioase spre Dumnezeu.

A. Harnack este de părere că monahii sunt proveniți din sectele encratiste şi dualiste. Unii ca aceştia intrați în Biserică, în loc să sfințească lumea, fug de ea.

K. Heussi este de părere că monahismul reprezintă ascetismul instituționalizat care a pierdut libertatea evanghelică.[528]

Friedrich Nietzsche combate monahismul şi sfaturile evanghelice **în favoarea supraomului**.[529]

Iată plasticizarea atât de artistic formulată, dar nefondată, a fiului pastorului Karl Ludwig din Röcken: „...Zarathustra coborî singur munții şi nu întâlni pe nimeni. Dar când ajunse în păduri, deodată se ivi înaintea lui un moşneag care-şi părăsise sfânta lui colibă, ca să caute rădăcini în pădure. Şi bătrânul grăi astfel lui Zarathrustra:

– Nu mi-i cunoscut drumețul acesta; uite ani şi ani de când trecut-a el pe aici şi se chema Zarathrustra, dar s-a schimbat... Pe vremea aceea îți duceai cenuşa în munți: azi vrei să-ți duci focul în vale? Nu te temi de pedeapsa incendiatorilor? Da, îl recunosc pe Zarathrustra. Ochiul lui e limpede şi pe buza lui nu se vădeşte nici o zbârcitură de dezgust. Nu înaintează el ca un dănțuitor? Zarathrustra s-a preschimbat, Zarathrustra s-a prefăcut în copil, Zarathrustra

527 Tomas Spidlik, Izvoarele luminii – Tratat de spiritualitate – (trad. rom.) Iaşi, 1994, p. 257
528 Tomas Spidlik, Spiritualitatea Răsăritului Creştin, vol.III, p. 11-12
529 F. Nietzsche, Aşa grăit-a Zarathustra, trad. George Emil Botez, Bucureşti, 1916, p. 9-13

s-a deşteptat: ce vei face tu acum pe lângă aceia ce dorm? Vieţuiai în singurătate ca într-o mare — şi marea se legăna. Spre nenorocul tău vrei să te cobori pe pământ? Spre nefericirea ta vrei să-ţi târăşti iarăşi tu însuţi trupul?

Zarathrustra răspunse:

– Iubesc oamenii.

– Pentru ce oare, glăsui înţeleptul, dusu-m-am în codrii şi singurătate? Nu oare pentru că iubeam prea mult oamenii? Acum îl iubesc pe Domnul – nu mai iubesc deloc oamenii. Omul e pentru mine un ce prea nedesăvârşit. Dragostea omului m-ar ucide.

Zarathrustra răspunse:

– Vorbit-am eu despre iubire!... Vreau să fac un dar oamenilor.

– Nu le dărui nimic, rosti sfântul. Ci mai bine ia-le ceva şi ajută-le să ţi-l ducă tot ei, nimic nu le va fi mai pe plac în afară de lucrul acesta: să-ţi facă şi ţie bine!... Iar de vrei să le dai, nu le da nimic mai mult decât o pomană şi aşteaptă ca ei să ţi-o ceară!...

– Nu, răspunse Zarathrustra, eu nu fac pomeni. Nu-s destul de sărac pentru aceasta.

Sfântul prinse a râde de Zarathrustra şi grăi astfel:

– Încearcă atunci să-i faci să-ţi primească comorile. Ei nu se încred în singuratici şi nu cred că noi venim să le dăm... Nu te duce printre oameni, rămâi în codru!... Du-te mai bine printre dobitoace! De ce nu vrei să fii ca mine: urs printre urşi, pasăre printre păsări?

– Şi ce face sfântul în păduri? Întrebă Zarathrustra, iar sfântul răspunse:

– Fac cântece şi le cânt; iar când fac cântecele, râd, plâng şi murmur: astfel preamăresc pe Domnul. Cu cântecele, plânsetele, râsetele şi şoaptele, aduc mulţumită Domnului, care este Dumnezeul meu. Totuşi, tu ce dar ne aduci?

Când auzi Zarathrustra cuvintele acestea, salută pe sfânt şi-i spuse:

– Ce ai vrea să-ţi dau? Lasă-mă să plec mai degrabă, pentru ca să nu-ţi iau nimic!

Şi aşa se despărţiră unul de altul, bătrânul şi bărbatul, râzând cum ar râde doi băieţandri.

Iar când Zarathrustra rămase singur, îşi grăi astfel inimii:

– Să fie cu putinţă? Acest sfânt unchiaş n-a auzit vorbindu-se încă în pădurea lui că Dumnezeu a murit!”.[530]

Spuneam că expunerea de faţă este nefondată, lipsită de temei. Probabil Fr. Nietzsche a uitat că în perioada copilăriei a învăţat la orele de religie, unde era de altfel un elev eminent, (până la 13 ani) un lucru esenţial, şi anume că, iubirea faţă de Dumnezeu implică în sine iubirea faţă de oameni. Cuvintele Scripturii sunt clare ca lumina zilei, încât nu necesită nici un comentariu: „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăşte, este mincinos, pentru că cel ce nu iubeşte pe fratele său, pe care îl vede, nu poate să iubească pe Dumnezeu, pe care nu-l vede. Şi această poruncă avem de la El: cine iubeşte pe Dumnezeu, iubeşte şi pe fratele său” (I Ioan 4, 20–21); „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; dar,

[530] Aşa grăit-a Zarathustra, trad. George Emil Botez, Bucureşti, 1916, p.10-11

de ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne în noi şi dragostea Lui în noi este desăvârşită" (I Ioan 4, 12).

Nici faţă de pământ, adică faţă de valorile lumii şi vieţii de aici şi de acum, Biserica prin voturile monahale, nu este întru nimic ostilă sau reţinută: „**Creştinismul porunceşte acceptarea lumii, integrarea în rosturile ei, dar cu păstrarea libertăţii interioare spirituale faţă de ea**: întâi pentru că lumea este o realitate creată şi nimeni nu trebuie să se alipească în mod absolut de o creatură; în al doilea rând pentru că lumea mai e şi o realitate contaminată de păcat, şi mai puţin este îngăduit unui creştin să se alipească de ceva ce se vădeşte potrivnic lui Dumnezeu. Dar pretenţia ridicată de creştinism în sensul că omul să păstreze totdeauna o distanţă interioară faţă de lume, nu înseamnă câtuşi de puţin îndemn la fugă, dispreţ şi ură faţă de dânsa, ci numai asigurarea pe seama omului, a unei libertăţi de acţiune şi înseamnă numai o reţinere în dezvoltarea către lucrurile acestei lumi, reţinere care se poate împerechea chiar cu o pasionantă intervenţie pentru lume" (Robert Scherer).[531]

Prin urmare cei consacraţi lui Dumnezeu prin sfaturile evanghelice iubesc pământul, fiindcă îl vreau mai bun, de aceea nu se identifică cu răul existent în lume… Iubesc semenii până la jertfa propriei vieţi, dar nu şi patimile lor nesăbuite pe care doresc să le îndrepte prin pilda ostenelilor lor duhovniceşti… Astfel ei rămân "fără prihană şi curate, fii ai lui Dumnezeu nepătaţi, în mijlocul unui neam rău şi sucit, în care strălucesc ca nişte luminători în lume" (Filipeni 2, 15).

Putem conchide că sub aspect moral-spiritual voturile monahale reprezintă un exerciţiu continuu spre desăvârşirea vieţii în Dumnezeu prin lepădarea de sine şi iubirea faţă de semeni şi faţă de întreaga creaţie. De aceea mănăstirea va fi numită **asceterion**, ca loc de exercitare a ascezei creştine eliberatoare de patimi şi cultivare a virtuţilor până la cel mai înalt grad de sfinţenie a vieţii duhovniceşti.

5. PRIVIRE ISTORICĂ ASUPRA MONAHISMULUI

5.1. Originea monahismului

Deşi sub aspect istoric monahismul a luat naştere ca organizare duhovnicească bisericească în primele veacuri creştine, există totuşi recomandări de a încerca să-i căutăm originea primară în Vechiul Testament.

Care este motivaţia?

Se porneşte de la ideea că în concepţia biblică şi iudaică orice act sacru este incompatibil cu sexualitatea. Astfel, preoţii se abţineau de la relaţiile sexuale înainte de a sluji la templu

[531] Prof.dr. Dumitru Belu, Despre iubire, Timişoara, 1945, p.93

(Levitic 22, 3), considerându-se că odată cu actul conjugal se introduce şi necurăţia, şi astfel nu te mai poţi "apropia de cele sfinte" (Levitic 15, 18). La fel şi arhiereul când îşi exercita funcţiile sacre, făcea abstinenţă sexuală. Vedem mai bine acest lucru prin pregătirea primirii din partea poporului, prin Moise, a teofaniei de pe Sinai. Astfel Dumnezeu îi spune lui Moise: "Pogoară-te şi grăieşte poporului să se ţină curat astăzi şi mâine şi să-şi spele hainele, ca să fie gata pentru poimâine" (Levitic 19, 10–11). Pogorându-se deci Moise din munte la popor, el a sfinţit poporul, şi spălându-şi hainele, le-a zis: "să fiţi gata pentru poimâine şi de femei să nu vă atingeţi" (Levitic 19, 14–15). Astfel, cerând Moise poporului să fie sfânt prin înfrânare timp de trei zile de la raporturile sexuale, rezultă că sfinţenia în gradul cel mai înalt se ajunge prin abţinerea de la raporturile sexuale. De aici vedem apoi că dacă poporul Israel, căruia Dumnezeu nu i-a vorbit decât un ceas, şi nu a putut auzi glasul lui Dumnezeu fără a se fi sfinţit vreme de trei zile, chiar de nu s-ar mai fi urcat pe munte şi nu ar mai fi intrat în norul des, atunci Moise, acest prooroc, acest ochi luminos al întregului popor, care s-a aflat tot timpul înaintea lui Dumnezeu şi a vorbit cu El gură către gură (Numeri 12, 8), cum ar mai fi putut el însuşi să continue starea de om căsătorit? Căci Moise după ce a început să propovăduiască nu s-a mai apropiat de femeia lui, nu a mai avut copii, nu a mai zămislit, păstrându-şi viaţa pentru a o pune în slujba lui Dumnezeu; cum oare ar fi putut petrece 40 de zile şi 40 de nopţi în Sinai, dacă ar fi fost reţinut de legăturile căsniciei? se întreabă Sfântul Epifanie,[532] iar Fericitul Ieronim continuă: "Este tocmai acest Moise, care, după ce avusese parte de o înfricoşată viziune — un înger sau Domnul însuşi vorbind de pe rug nu s-a mai putut apropia nimeni de el fără a-şi dezlega mai întâi curelele încălţămintei şi fără a lepăda legăturile căsătoriei".[533] E de remarcat faptul că exegeza rabinică spune că "scoaterea încălţămintei din picioare" (Ieşirea 3, 5) trebuie înţeleasă ca "renunţare la raporturile sexuale. Pentru acest motiv tradiţia iudaică învaţă că din ziua în care Moise a fost investit cu misiunea sa profetică, şi-a încetat viaţa conjugală. Datorită relaţiilor constante de maximă apropiere cu Dumnezeu, pentru Moise castitatea trebuie să fie definitivă, în timp ce pentru restul poporului, avea doar un caracter temporar.

Abstinenţa sexuală temporară făcea parte şi din riturile preliminare plecării într-o expediţie militară, fiindcă israeliţii considerau "războiul ca o acţiune sacră"[534] de unde şi expresia: "qiddes milhama", însemnând "a declara (în sens de a sfinţi) războiul". Aşa se explică faptul că David ajungând cu tinerii care îl escortau la preotul Abimelec şi îi cere să mănânce pâine, iar acesta neavând decât pâine sfinţită de care nu se atingeau decât preoţii, consimte totuşi să i-o dea, cu condiţia ca tinerii să fie în stare de curăţie sub aspect sexual (I Regi 21, 2–7).

---

532 *Migne,* P.G. 42, 724 D-725 A
533 *Migne*, P.L. 23, 249 A
534 R. de Van, *Les institutions des L'Ancien Testament,* II, Paris, 1960, p. 73

Abstinența temporară se mai impune apoi şi ca rit penitențial, în situații critice amenințate de nenorociri, cum a fost de pildă potopul, când Noe şi fiii săi trebuiau ca pe toată perioada să trăiască în abstinență sexuală (Facere 6, 12–18; 8, 16). La fel şi profetul Ieremia văzând dinainte ruina ce amenința țara, primeşte poruncă de a nu se căsători (Ieremia 16, 1–4).[535]

În contextul vieții trăită în curăție este şi votul nazireatului (Numeri 6, 2). El putea dura între 30 de zile, un an sau toată viața, şi constituia un angajament moral de a trăi o viață de sfințenie, consacrată Domnului. În concret, cel care depune acest vot, bărbat sau femeie, trebuie să evite cu desăvârşire atingerea unui cadavru, să nu-şi tundă, nici să-şi radă părul, abținându-se în acelaşi timp de la băuturile alcoolice, sau de la oricare alte plăceri care să-l ducă la necurăție (Numeri 6, 3–6).

În acest context este potrivit să ne referim şi la secta esenienilor, şi să arătăm că deşi există datoria de a procrea, bazată pe porunca lui Dumnezeu (Facere 1, 28), unanim recunoscută şi aplicată în iudaism, cei aparținători sectei esenienilor, după mărturiile lui Iosif Flaviu (Antichități iudaice 18, 1, 21) şi ale lui Filon din Alexandria (Apologia iudeilor 11, 14) trăiau totuşi într-o totală abstinență, renunțând la căsătorie. Dacă erau totuşi şi esenieni căsătoriți, singurul scop al familiei viza exclusiv procrearea. În afara datoriei de a "prelungi" specia, bărbații nu se atingeau de femei. Iosif Flaviu înrudeşte termenul de "esenian" cu cel de "οσίοτης" – sfințenie, căci aceştia mai presus de toate s-au făcut slujitori ai lui Dumnezeu, care nu sacrifică animale, ci consideră mai potrivit să-şi facă gândurile demne de un om sfințit. Înrudiți cu esenienii sunt terapeuții, numiți şi "rugători", fiindcă săvârşesc o neîntreruptă liturghie spirituală. Şi precum marelui preot când slujea în templu i se impunea abstinența sexuală, tot astfel şi terapeuții considerând că îndeplinesc o necontenită liturghie spirituală, şi-au impus o abstinență sexuală definitivă.

Pe de altă parte, pentru a nu călca porunca lui Dumnezeu care impunea procrearea (Facere 1, 28), mulți esenieni îşi înfiau copii, sau mulți intrau în comunitatea eseniană, fiind înaintați în vârstă, după ce şi-au îndeplinit datoria (procreării) față de neamul omanesc".[536]

Tonul monahismului creştin l-a dat în istorie Sfântul Apostol Pavel, **punând bazele votului fecioriei pe un fundal eshatologic**: "**chipul lumii trece**" (I Corinteni 7, 31), iar "**eu vreau ca voi să fiți fără grijă (fiindcă) cel necăsătorit se îngrijeşte de ale Domnului, cum să placă Domnului, pe când cel căsătorit se îngrijeşte de ale lumii, cum să placă femeii**" (I Corinteni 7, 32–33).

Aceste cuvinte ale Apostolului au devenit de acum înainte normative în mentalitatea şi comportamentul creştin din veacurile următoare, excelând cu operele patristice din epoca de aur, în care cele mai luminate şi mai de elită spirite au dedicat fecioriei nu numai pagini

[535] Antoine Guillanmont, Originea vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului. Trad. Constantin Jinga, Bucureşti 1998, p.11–23
[536] Idem, p. 25-28

nemuritoare, ci propria lor viaţă. Ei au găsit în feciorie expresia celei mai înalte forme de sfinţenie prin asemănarea cu sfinţenia lui Dumnezeu, proclamând că în feciorie "**imago Dei luceat**…"

Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful ne dă mărturie că în sec.II "foarte mulţi de ambele sexe, instruiţi din copilărie în învăţătura lui Hristos, rămân nestricaţi până la şaizeci de ani şi eu mă laud că în fiecare stare se găsesc asemenea oameni".[537] **Origen** este primul care introduce termenul de "**asceză**" (ascit) referindu-se la lupta lui Iacob cu îngerul… Iacob este numit **ascet**.[538] Mănăstirea se va numi asketerion, iar monahul prin înfrânare se va numi **ascet**. Accentuând frumuseţile duhovniceşti, **monahul nu reprezintă numai o condiţie solitară (monos = unic, singur), ci şi o unitate de simţire şi acţiune dăruită din iubire lui Dumnezeu şi oamenilor. Prin aspectul său exterior, călugărul (bătrân frumos) face ca în fiinţa lui să iradieze frumuseţile duhovniceşti pătrunse de harul divin**.

5.2. Cauzele apariţiei monahismului

Referindu-ne la cauzele care au determinat apariţia monahismului, se apreciază că odată cu pătrunderea maselor de păgâni în creştinism, o dată cu legalizarea acestuia aduc tot felul de obiceiuri şi datini, încât datorită superficialităţii vieţii duhovniceşti, credincioşi dornici să trăiască viaţa creştină în profunzimea ei, s-au retras din tumultul vijelios al lumii, spre a asculta glasul lui Dumnezeu în pustiuri, asemenea lui Ilie, a Sfântului Ioan Botezătorul şi chiar al Mântuitorului.

După cum remarcă Paul Evdokimov, din punct de vedere istoric, monahismul se explică înainte de toate prin revolta cea mai radicală împotriva răului şi a domniei lui în lume şi printr-un "NU" categoric faţă de orice compromis, faţă de orice conformism. Violenţa lui cu totul evanghelică impunea părăsirea formelor confuze, echivoce ale acestei lumi şi sugera formarea unei cetăţi de călugări la marginea acestei lumi. Nostalgia împărăţiei lui Dumnezeu se opunea prea omenescului din Imperiu, numit poate prea devreme Imperiu creştin. În al doilea rând "trebuie să notăm că în timpul persecuţiilor, manifestarea maximalismului credinţei creştine, mărturisirea ei înfiptă ca o ţeapă în trupul lumii aparţinea martirilor pe care Biserica îi venerează ca pe însăşi inima ei şi îi numeşte "răniţii de iubirea lui Hristos". Martirul îl propovăduieşte pe Hristos devenind "spectacol" înaintea lui Dumnezeu, a îngerilor şi a oamenilor şi se ridică la rangul de semn viu şi izbitor al devotamentului total faţă de Dumnezeu. Origen, a lansat un cuvânt destul de crud pentru noi toţi zicând că vremea păcii este propice lui Satan, care îi fură lui Hristos martirii, iar Bisericii slava… Concordatul lui

537 Migne, P.G. 6, 349, după Domiţian Spânu, *op.cit.*, p.277
538 Migne, P.G. 8, 318

Constantin instalează Biserica în istorie şi îi oferă un statut legal şi o existenţă "paşnică", sub protecţia statului şi a legilor lui. De atunci, mărturia pe care o dădeau martirii despre unicul şi ultimul lucru necesar existenţei trece în monahism şi se transformă aici în slujire barismatică a maximalismului eshatologic. Starea monahală va fi considerată ca un al doilea Botez. Astfel, "**Botezul ascezei**" înlocuieşte "**Botezul sângelui mucenicilor**".[539]

Alţii apreciază că nu numai evlavia i-a dus pe oameni în pustiu, ci şi nedreptăţile care îi apăsau până la insuportabil în societatea sclavagistă, în care omul era considerat unealtă însufleţită la dispoziţia stăpânului său. S-a remarcat astfel că "ţăranii copţi se făceau adesea călugări pentru a scăpa de impozite, de recrutarea forţată şi de exploatarea marilor proprietari de pământuri care îi oprimau. Sclavii, la rândul lor, găseau în mănăstiri un loc de adăpost împotriva stăpânilor lor, adesea foarte cruzi. Aceasta este, probabil, cauza profundă a numeroaselor tulburări iscate de călugări în sec. IV–V şi mai târziu. Aşa se face că sinodul de la Calcedon (451) a ajuns să interzică admiterea în mănăstiri ca monahi a sclavilor care au fugit de la stăpânii lor. Asemenea măsură este posibil să fi fost luată sub presiunea puterii imperiale, căci împăraţii Bizanţului au interzis sclavilor, prin numeroase edicte, să-şi părăsească stăpânii pentru a se face călugări".[540] Fericitul Ieronim, referindu-se la Pavel din Teba, primul eremit, spune că acesta, s-a retras în singurătate spre a nu fi prins şi ucis de urmăritori. Apoi şi-a făcut plăcerea din ceea ce la început a făcut din necesitate (necesitatem in voluntatem vertit).[541] La fel şi Sfântul Ioan Casian spune despre ava Moise că s-a retras în pustie spre a scăpa de pedeapsa capitală în urma comiterii unei omucideri.[542]

Se apreciază nu fără argumente că persecuţiile sângeroase împotriva creştinilor, i-au determinat să găsească împărăţia lui Dumnezeu în afara cetăţii… Spre exemplu e bine cunoscut faptul că persecuţia lui Diocletian a mărit numărul monahilor din Egipt.

Alţii apreciază că **apariţia monahismului a fost determinată de prea multe dispute şi controverse dogmatice**, cu teoretizări abstracte şi extrem de tulburătoare a vieţii bisericeşti şi în special a evlaviei creştine.

Apariţia monahismului este pusă apoi şi pe seama năvălirii popoarelor migratoare în imperiu, care prin sălbăticia şi prin obiceiurile lor au derulat viaţa duhovnicească a creştinilor dornici de desăvârşire.

Scăderea disciplinei bisericeşti, atât la nivelul clerului, cât şi a credincioşilor au creat multă sminteală în rândul celor care căutau modele de viaţă sinceră dăruită lui Dumnezeu. Şi astfel au preferat viaţa liniştită din pustie…

539 P. Evdokimov, Taina iubirii, trad., G. Moldoveanu, Bucureşti, 1999, p.81-82
540 Mitropolit Nicolae Corneanu, Cu privire la originea monahismului creştin, în colecţia: Patristica Mirabilia, Timişoara, 1987, p.226
541 Migne, P.L. 23, 21 A
542 Migne, P.L. 49, 465

Nu este lipsit de **motivaţie apariţia monahismului determinat de indiferentismul şi formalismul care se instituie în viaţa credincioşilor, în defavorul pietăţii interioare trăită la cotele autentice**. Rugăciunile, posturile, participările la cult şi la activitatea sfinţitoare a Bisericii şi-au pierdut cu timpul căldura şi lumina sufletului dornic de a se împărtăşi de viaţa divină, acestea devenind simple împliniri ritualistice şi tradiţionale, pline de fast şi de grandoare… sufletele care doreau profunzimea trăirii creştine, o vor căuta prin izolarea de tradiţionalismul formal care nu-i mai satisfăcea. La început s-au retras la marginea cetăţilor, apoi în izolarea pustiului, şi pe urmă s-au organizat în comunităţi frăţeşti, spre a-şi uni şi împlini în comun idealul desăvârşirii creştine, pe care lumea cu "forfota" ei tulburătoare, plină de plăceri şi patimi, nu-l mai putea oferi încât în monahism "s-au întâlnit toţi cei care dispreţuiau deşertăciunile lumeşti, toţi cei care aveau oroare de bicisnicia şi josnicia vieţii, toţi cei dezgustaţi de existenţa lor lipsită de perspective, toţi cei care simţeau nevoia de a se pune în slujba unui ideal superior: fecioare fără prihană, mame care nu se puteau mângâia pentru că fiii lor nu mai erau, înţelepţi şi filosofi dezamăgiţi de ştiinţa vechilor şcoli ale Alexandriei, dar însetaţi de mai multă certitudine, ostaşi care au mărşăluit prin lume până au obosit trupeşte şi sufleteşte, nedreptăţiţi şi îngenunchiaţi ai unei societăţi guvernate de legi nemiloase, mărturisitori ai credinţei care, încă însângeraţi de pe urma schingiuirilor la care-i supuseseră prigonitorii, veniseră să prindă noi puteri şi să-şi stâmpere curajul la izvorul răcoritor al rugăciunii şi pocăinţei".[543]

5.3. Valoarea monahismului şi răspândirea lui

Oricare ar fi cauza apariţiei monahismului, fapt este că în sec.al IV-lea de-a lungul Văii Nilului s-au aşezat "Părinţii deşertului", părăsind Delta fertilă, spre a organiza un "paradis" în care pustiul a devenit un fel de "rai", iar vieţuitorii lui s-au transformat în "îngeri pe pământ", cum spune Lucien Regnault, care timp de patru decenii le-a studiat viaţa şi activitatea, spre a le consemna ca documentar de netăgăduită autenticitate.[544]

Această carte şi multe altele asemenea ei, recent apărute,[545] reuşesc să schimbe imaginea cu care romanele lui Flaubert şi Anatole France îi stigmatizează pe aceşti eroi ai deşertului ca pe "nişte fantome zburlite, umbre zdrenţăroase, năluci de făpturi omeneşti". Faptul că Jacques Lacarriére îşi intitulează cartea despre ei: "Les hommes ivres de Dieu", Paris, 1975 (Oamenii

543 Mitropolit Nicolae Corneanu, Viaţa şi petrecerea Sfântului Antonie cel Mare, Timişoara, 1998, p.28

544 Viaţa cotidiană a Părinţilor deşertului din Egiptul secolului IV, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 255

545 T. Spidlik, Izvoarele luminii – Tratat de spiritualitate – (trad. rom.), Iaşi, 1994, p. 257

beți de Dumnezeu) şi se întreabă dacă aceştia "au fost nebuni sau sfinți" (p.11), determină pe Lucien Regnault să răspundă printr-o altă întrebare: "nu toți sfinții sunt oare nebuni în ochii unei înțelepciuni mult prea omeneşti?…"

Să analizăm puțin această dilemă care pune în alternativă: "**nebuni sau sfinți**".

Încă de la început apreciem că prea uşor au fost descalificați aceşti zeloşi asceți cu calificativul de "**nebuni**". Când vrei să descalifici total pe cineva îi scorneşti acest atribut al dezumanizării, şi l-ai scos din circulație, aruncându-l la periferie.

Dar, ori despre cine ai discuta, mai întâi va trebui să faci efortul de a-l înțelege şi apoi judecându-l, să arunci asupra lui sentința fatală. Aşa bunăoară nici geniile nu au fost înțelese în marea lor majoritate încă de la început, motiv pentru care se şi vorbeşte despre "**geniu şi nebunie**". Numai după ce va fi înțeles, geniul va produce o schimbare de mentalitate, primind aureola cuvenită.

Pe de altă parte, e suficient să deschidem chiar şi numai o **carte a recordurilor** spre a remarca adevărate năstruşnicii şi ciudățenii prin care oamenii au căutat să-şi afirme personalitatea prin depăşirea unui anume stadiu existent. Şi totuşi numai în aparență sunt "ciudățenii". În fond este efortul susținut al continuei autodepăşiri.

Să trecem apoi în domeniul întrecerilor sportive, de unde chiar asceții şi-au luat numele. Observăm încă de la început **că doborârea recordurilor constituie marele obiectiv în afirmarea marilor performanțe a celor ce se întrec în diversele competiții**. Şi nu puțină lume urmăreşte cu entuziasm, de multe ori chiar frenetic, evoluțiile şi performanțele sportivilor, deşi multe din activitățile acestora se soldează cu accidente, şi chiar tragic. Vom întâlni, de pildă, sportivi care îşi pun viața în risc, practicând luptele cu taurii. Tot stranii pot părea şi prea durele lupte dintre ei. În America, spre exemplu, este acum la modă aşa-numitul "wrest-ing", în care cei ce participă se lovesc reciproc cu o brutalitate bestială fără nici o regulă a jocului şi fără arbitru; doar spectatorii entuziasmați până la delir aplaudă, fie puterea celui care loveşte, fie răbdarea celui care suportă lovitura. Exemplele pot continua spre a arăta că exercițiile sportive în scopul atingerii unor anumite performanțe au totuşi un sens şi o anumită motivație. Cei ce le urmăresc admiră la sportivi temeritatea, dăruirea, capacitatea de risc şi mai ales voința de a atinge perfecțiunea, propunând în acest scop, pe lângă exersare continuă, noi şi variate soluții.

În aceste categorii trebuie incluşi şi „**eroii ascezei creştine**", ca unii care poate din prea mult zel exersează atingerea perfecțiunii, jertfindu-şi viața pentru un ideal măreț şi veşnic. "Oare nu ştiți că cei ce aleargă în stadion, toți aleargă, dar unul singur ia cununa? Aşa să alergați ca să luați. Şi oricine se luptă, se înfrânează de la toate: ei ca să ia cunună stricăcioasă, iar noi nestricăcioasă" (I Corinteni 9, 24-25).

Pe de altă parte, trecând la cel de **al doilea calificativ propus de Jacques Lacarričre pentru părinții deşertului, cel de "sfinți**", vom da cuvântul lui **Lucien Regnault**, care arată că: "**sfințenia creştină nu stă în isprăvi spectaculoase, ci în mii de gesturi săvârşite în**

fiecare zi din dragoste de nişte fii care nu caută decât să placă Tatălui lor, făcând din inimă tot ceea ce El le cere. Acesta a fost esenţialul vieţii cotidiene a pustnicilor deşertului văzut ca într-un filigran prin intermediul cuvintelor şi amintirilor ucenicilor lor".[546] Desigur, din artă şi literatură cunoaştem pe Sfântul Antonie luptând cu tot felul de dragoni şi monştri, pe Ieronim scheletic lângă leul său înfiorător, pe Onufrie neavând decât părul drept veşmânt, pe Ioan Colov udând lemnul său uscat, pe Macarie vorbind cu craniul pe care îl ţine în mâinile sale, pe Simeon căţărat pe stâlp, pe Pafnutie smulgând-o pe Paisia părinţilor ei şi multe alte frumoase imagini ce nu sunt adeseori decât nişte caricaturi ce marchează esenţialul. Particularitatea sau harisma lor proprie care le-a adus celebritatea şi le aduce şi astăzi nu prestigiu incomparabil este însăşi titlul lor de "Părinţi ai deşertului" ce le-a fost dat încă de la sfârşitul secolului IV.[547] Fără îndoială încă din începutul vieţii lor "aceşti eroi ai ascezei şi virtuţii au fost înconjuraţi de o aură de miraculos, ceea ce făcea să se spună, de exemplu, despre **avva Macarie** că era un "**dumnezeu pe pământ**", asemenea faraonului **ce purta acest titlu în Egiptul antic**.[548]

Datorită importanţei deşertului egiptean din care s-a zămislit şi s-a răspândit viaţa monahală în toată lumea, precum şi a influenţei imense pe care Sfântul Antonie a avut-o în acest sens, vom întreprinde în cele ce urmează un periplu spre a identifica răspândirea monahismului creştin şi marile personalităţi care l-au reprezentat.

Marele erou al monahismului, care a temeluit spiritualitatea creştină pe fundalul unei ascensiuni ce conduce la viaţa de sfinţenie a lui Dumnezeu, a fost **Sfântul Antonie cel Mare** († 356). Ascultând în biserică pericopa evanghelică cu tânărul bogat, dornic să moştenească viaţa veşnică, şi-a găsit vocaţia de a urma pe Hristos, vânzându-şi averile, şi după ce le-a împărţit săracilor, s-a retras în pustie… Desigur, şi înaintea lui au fost mulţi care s-au retras în pustie din vuietul lumii. **Pavel din Teba** († 247) este considerat începătorul monahismului, impunând forma eremită (pustnică, izolare faţă de lume). Sfântul Antonie a fost însă primul organizator al vieţii monahale sub formă anahoretică (retragere în diferite colonii sau lavre), exercitând o influenţă imensă asupra vieţii spirituale, mai întâi în Răsăritul creştin, şi indirect în Apus. Cel care a organizat pentru prima dată monahismul chinovial, prin viaţa trăită în comun, a fost **Sfântul Pahomie** († 349). Pe la 330 el adună toţi călugării în insula Tabena, aflată pe Nil, în Egiptul de Sus. Sfântului Vasile cel Mare îi va reveni meritul de a fi desăvârşit monahismul chinovial, lăsând peste veacuri Reguli mari şi mici, ca îndreptare duhovniceşti ale vieţii de obşte.

Revenind la epopeea creştină de pe **Valea Nilului**, vom întâlni începând cu secolul al IV-lea marea personalitate a **Sfântului Antonie**, care a adunat în jurul său peste 6 000 de

546 L. Regnault, Viaţa cotidiană a Părinţilor deşertului din Egiptul secolului IV, trad. diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, 1997, p.237-238
547 Ibidem, p.21
548 P. Brown, Genčse de l'Antiquité tardive, Paris, 1983, p. 186-187

monahi din toată lumea. Interesul pentru Egipt creşte din ce în ce mai mult, încât după moartea lui Antonie, numărul monahilor se ridica la 10 000. Cele mai populate erau părţile **Nitrik**, **Kellia** şi **Sketic**, unde vieţuiau 5.000 de călugări. În astfel de situaţii se poate vorbi despre un **entuziasm pentru Hristos determinat chiar de "farmecul pustiului**" ca „un nesfârşit nisipos şi lipsit de viaţă şi umezeală prins în cleştele de foc al unui soare pururea arzător ca o tăcere de mormânt. Un ocean nesfârşit de nisip ondulat de valurile dunelor ce uneori se mişcă purtate de tăria aerului. Nimeni nu iese în cale, nimic nu atrage atenţia. Natura aceasta fără nici o articulaţie, fără tablouri particulare şi fără a fi deosebite unele de altele, fără privelişti izolate, în care nu se vede decât totalitatea, inspiră măreţia divină fără atribute concrete şi sugerează unicitatea lui Dumnezeu".[549]

Populaţia monahală a deşertului la care ne-am referit era organizată în grupuri **mici aşezate în jurul unui părinte duhovnicesc numit "avvă".** Astfel, cel dintâi stareţ din muntele **Nitria** a fost ava **Amon**, iar în pustiul **Sketic** a fost ava **Macarie**, ucenic al Sfântului Antonie. În **Egipt** a trăit zece ani şi Sf. **Ioan Casian** († 435). **Evagrie din Pont** a venit din **Ierusalim**, s-a aşezat în mijlocul anahoreţilor din Nitria şi Kellia, vieţuind timp de 16 ani, până la moarte. La fel şi **Isaia Pustnicul** a fost mai întâi în **Sketic**, şi de aici a plecat în **Gaza**, unde a murit în 491. De fapt, toţi organizatorii şi întemeietorii de mănăstiri din secolul al IV-lea au vizitat Egiptul şi au ucenicit aici. Dintre aceştia mai amintim şi pe **Rufin**, **Ieronim**, **Paladiu**, **Paula**, **Melania, Sfântul Vasile cel Mare**, etc.

Un mare rol în răspândirea monahismului l-a avut cartea "Viaţa Sfântului Antonie cel Mare" scrisă de Sfântul Atanasie. Răspândirea ei în Răsărit, apoi în Occident prin traducerea în limba latină a suscitat vocaţii monahale şi convertiri în Spania, Galia, Roma, Africa.

Nu numai în deşert, ci şi în regiunile muntoase iau fiinţă mănăstiri, prin efortul Sfântului Antonie. Pe la anul 313 ucenicii lui au întemeiat viaţa monahală în peninsula **Sinai** şi în partea muntoasă de lângă actualul Canal Suez. Dintre vieţuitorii celebri de pe muntele Sinai spiritualitatea răsăriteană reţine numele Sfântului **Nil Ascetul şi Ioan Scărarul**. În **Palestina** viaţa mănăstirească a fost întemeiată de **Sfântul Ilarion**, originar din **Gaza**. Sfântul **Epifanie**, ucenicul Sfântului **Ilarion** întemeiază în **regiunea muntoasă a Palestinei colonii de monahi.**

Viaţa monahală din Palestina se întinde apoi spre Siria şi Mesopotamia.

În munţii din jurul **Antiohiei**, unde la început a pustnicit **Ieronim** şi **Sfântul Ioan Gură de Aur** se aflau şi râvnitori călugări, ucenici ai Sf. Antonie şi Vasile cel Mare.

Un alt egiptean, **Eustaţiu** din **Sevasta** va introduce viaţa monahală în **Asia Mică**.

În Apus viaţa monahală se formează şi se consolidează odată cu exilul **Sf. Atanasie la Roma, în aprilie 339**. Luând cu el doi ucenici, unul din ei ajunge duhovnicul unui aşezământ de 70 de călugăriţe. Sf. Atanasie şi ucenicii săi îl fac cunoscut pe Sfântul Antonie în Cetatea

549 Mitropolit Nicolae Corneanu, Farmecul pustiului, în colecţia: Patristica Mirbila, Timişoara, 1987, p. 166

eternă, devenind modelul desăvârşirii creştine pentru mulţi credincioşi printre care şi Fericitul Ieronim, după ce mai întâi cunoscuse viaţa monahală în Egipt.

În **Italia** se converteşte la monahism **Fericitul Augustin** şi prietenul său **Alipius**, când erau la Milan, însufleţiţi tot de "Viaţa Sfântului Antonie" scrisă de Atanasie.

În **Galia** monahismul este întemeiat de **Sfântul Martin** († 401). El a temeluit aici o mănăstire, atrăgând prin bunătatea inimii sale foarte mulţi vieţuitori. Se spune că a fost condus pe cel din urmă drum de 2 000 de monahi veniţi din toate părţile. În 410 episcopul **Honoratus de Arelate** a întemeiat o mănăstire pe insula **Lerin**.

Sfântul **Ioan Casian** († 435) întemeiază la **Marsilia** (de azi) în jurul anului 415 o mănăstire în care va impune **regulile Sfântului Vasile**.

Cel ce va oficializa monahismul în Apus este **Benedict de Nursia**. El va întemeia în **529 mănăstirea de la Monte Cassino – Italia**. Preluând **Regulile Sfântului Vasile cel Mare**, le va mai domoli gradul de austeritate, încât se vor forma două ordine monahale: vasilienii care se vor orienta după regulile Sfântului Vasile şi benedictienii, care şi-au însuşit privala lui Benedict.

Mai târziu, Sinodul de la **Aachen**, din 817 a dat monahismului latin caracterul de **ordin monahal**, condus de un prior general.

Revenind la **monahismul răsăritean al secolului al V-lea**, vom avea prilejul să cunoaştem pe **siliti**, sau **stâlpnici**. Celebru rămâne **Simion Stâlpnicul** († 489), care şi-a ridicat în **pustia Sinai** un stâlp de 20 de metri, pe care va vieţui 30 de ani.

Tot în Sinai, la poalele muntelui va zidi, în 527, **Justinian**, mănăstirea "**Sfânta Ecaterina**".

În **Capitala Imperiului** vor apărea călugării "**achimiţi**" (nedormiţi), veşnic rugători, pentru că **Alexandru**, conducătorul lor, i-a împărţit în trei cete pentru a asigura priveghere a la neîncetata rugăciune publică. În timp ce o ceată se ruga, alta muncea, iar alta se odihnea, încât prin alternanţă şi succesiune, era asigurată rugăciunea continuă.

Tot la **Constantinopol**, se va întemeia în 463 mănăstirea **Studios**, unde călugării împleteau armonic activitatea monahală cu studiul teologiei.

În sfârşit, este de necontestat existenţa monahismului pe teritoriul ţării noastre, în părţile **Sciţiei Minor** (Dobrogea), sub formă organizată a mănăstirilor încă de pe timpul **Sfântului Epifanie**. Răspândindu-se în ciuda vicisitudinilor vremii pe întregul teritoriu românesc şi ortodox, mănăstirile au îndeplinit un rol cultural de prim ordin în istoria de două ori milenară a poporului nostru. Ele au fost primele şcoli româneşti, iar primele tipărituri s-au făcut în mănăstiri. Existenţa mănăstirilor pe lângă episcopii, ca şi rolul duhovnicesc al acestora, a făcut ca ele să fie de-a lungul vremii oaze de credinţă şi cultură, pe măsură să afirme şi să menţină identitatea şi conştiinţa noastră naţională.

Se vorbeşte tot mai mult de **literatura română cu reprezentanţi de seamă printre monahii primelor secole creştine**.[550]

Dacă la toate acestea adăugăm valoarea arhitecturală şi pictura mănăstirilor, ca monumente de artă, înţelegem mai bine inestimabila contribuţie pe care a avut-o monahismul în viaţa religioasă şi culturală a poporului nostru.

5.4. Începuturile vieţii de obşte în mănăstiri

Marele merit în definitivarea organizării **vieţii chinoviale în mănăstiri a avut-o Sfântul Vasile cel Mare**. Inspirându-se din experienţa Sfântului Antonie şi Pahomie din Egipt, care deşi nu au alcătuit coduri de legi, au stabilit reguli de convieţuire a celor dornici să împlinească sfaturile evanghelice, Sfântul Vasile, la care se alătură şi **Sfântul Grigorie de Nazianz**, precum şi numeroşi ucenici, a întemeiat la **Pont**, pe malul râului Iris, în apropierea localităţii **Ivonia** (unde mama şi sora sa trăiau cu mai multe călugăriţe) prima comunitate monahală organizată după regulamente scrise, inspirate din Sfânta Scriptură şi din viaţa mănăstirească pe care o cunoscuse în călătoriile sale prin Egipt, Mesopotamia, Palestina şi Siria. Aceste rânduieli temeinic documentate, experimentate de-a lungul vremii, şi-au dovedit viabilitatea, fiind mereu actuale. Ele sunt cuprinse în trei din scrierile sale:

1. Etica sau **Moralia** – având 80 de capitole, reprezintă o colecţie de texte luate din Sfânta Scriptură, mai cu seamă din scrierile apostolice.

2. Regulile Mari cuprinzând o colecţie de 55 de norme formulate pe temeiul Sfintei Scripturi, cuprinzând aspectele cele mai importante cu caracter religios-moral.

3. Regulile Mici cuprinzând 313 răspunsuri scurte pentru rezolvarea diferitelor probleme ale vieţii religioase.

Organizarea vieţii chinoviale a monahismului de către Sfântul Vasile cel Mare are la bază următoarele principii:

1. Principiul dragostei faţă de Dumnezeu şi de oameni ca supremă poruncă dumnezeiască.

2. Principiul renunţării sau al sărăciei de bună voie.

3. Principiul ascezei, al înfrânării, al lepădării de sine, care cunoaşte forma cea mai înaltă a consacrării lui Dumnezeu prin votul fecioriei.

4. Principiul trăirii în singurătate cu privire la locuinţă.

5. Principiul trăirii în comuniune cu cei ce au acelaşi scop, având totul de obşte.

---

[550] A se vedea mai pe larg Pr. Prof.Dr. Ioan G. Coman, Scriitori bisericeşti din epoca stră-română, Bucureşti, 1979, 376 pagini

6. Principiul ascultării necondiționate de superiorul comunității pentru a duce o viață ordonată.

7. Principiul îmbinării cercetării Sfintelor Scripturi cu rugăciunea şi munca.

8. Principiul împărtăşirii zilnice ca semn al comuniunii cu Hristos, şi a comuniunii frățeşti.[551]

Pledoaria Sfântului Vasile cel Mare pentru avantajele vieții obşteşti este motivată de faptul că "nici unul dintre noi nu este în stare să-şi satisfacă singur cerințele trupului său; iar pentru câştigarea celor necesare (vieții) aveau nevoie unul de altul. Căci precum piciorul are o anumită putere, dar are nevoie şi de alta, - căci fără ajutorul celorlalte membre nu găseşte pentru viață nici energia proprie îndeajuns de tare sau suficient pentru nevoile sale, nici nu are cu să înlocuiască ceea ce-i lipseşte – la fel şi în viața solitară: ceea ce avem devine vără folos şi ceea ce nu avem nu se poate găsi, fiindcă Dumnezeu Creatorul a hotărât să avem trebuință unul de altul… Afară de aceasta, nici rațiunea iubirii lui Dumnezeu nu îngăduie ca fiecare să aibe în vedere numai interesul lui. Căci "iubirea – spune Apostol. nu caută ale sale; în timp ce viața solitară are un singur scop: îngrijirea de trebuințele proprii… Apoi în această separare nu-şi va cunoaşte uşor cineva lipsurile sale, din moment ce nu va exista cineva care să-l mustre şi să-l îndrepte cu blândețe şi cu inima bună. Căci mustrarea, chiar şi din partea unui vrăjmaş, poate să nască, adeseori, dorințe de îndreptare la omul de bun simț; iar vindecarea păcatelor se face cu pricepere de către cel care iubeşte sincer… Un asemenea îndrumător este cu neputință să găsească cineva în pustie, dacă nu a fost iubit cu el mai înainte în viață. Încât se potrivesc eremitului cuvintele Scripturii: "vai celui care este singur, că dacă el cade nu este altul care să-l ridice" (Ecleziast 4, 10)… Dar dacă noi toți, care am fost primiți în una (şi aceeaşi) speranță a chemării noastre, formăm un trup care are cap pe Hristos şi suntem membre unii altora. Dacă noi nu suntem legați în mod armonios în Duhul Sfânt, spre zidirea unui singur corp, ci fiecare din noi îşi alege viața singuratică, fără să iubească binelui comun după felul bine plăcut lui Dumnezeu şi îşi îndestulează pofta plăcerii proprii, cum putem – atunci când suntem dezbinați şi împărțiți – să păstrăm legătura reciprocă şi slujirea membrelor, unul față de celălalt, sau supunerea lor către corpul nostru care este Hristos? Pentru că nu este cu putință nici să ne bucurăm cu cel preamărit, nici să compătimim cu cel ce suferă, în timp ce viața noastră este împărțită… Apoi, fiind unul singur nu poate să isprăvească toate darurile spirituale, căci harul Duhului se dă după credința care există în fiecare, în viața în comun darul propriu fiecăruia devine dar comun al celor care formează comunitatea… Deci acela care primeşte unul din aceste daruri nu-l are pentru sine mai mult pentru alții. De aceea în viața în comun este necesar ca puterea Duhului Sfânt, care există întrânsul, să treacă în acelaşi timp la toți…[552]

[551] Arhid. Prof.Dr. I. Floca, Sfântul Vasile cel Mare, reorganizator al vieții monastice, în colecția: Sfântul Vasile cel Mare (închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa), Bucureşti, 1980, p. 342–343

[552] Reguli Mari, VII, 1-2, trad. Iorgu D. Ivan, P.S.B. 18, Bucureşti, 1989, p.231-232

Pe lângă acest aspect social şi religios-moral, traiul în comun are **şi un important rol educativ, privind crearea deprinderilor de comportament creştin** temeluit pe "**bunăcuviință şi rânduială**" (I Corinteni 14, 40).

Cuviosul **Isaia Pustnicul** viețuitor în pustia **Sketică** a Egiptului, şi apoi în pustia **Gaza** din Palestina a rămas în memoria posterității ca "**înțeleptul între înțelepți**". În capitolul al V-lea al **Asketiconului** său luăm la cunoştință asupra modului cum se cuvine să se comporte monahii ce-şi petrec viața în comun. Spicuim câteva îndemnuri: "De călătoriți mai mult împreună, țineți minte în toate de părerea celui slab, fie că are nevoie să stea puțin, fie să mănânce ceva, înainte de vreme. Dacă faceți un lucru împreună… lăsați pe cel ce lucrează să facă cum se pricepe; iar dacă el zice: "ai dragoste şi-mi arată frate cum să fac, fiindcă nu ştiu", cel care ştie să nu spună cu răutate: "nu ştiu", că aceasta nu-i smerenia cea după Dumnezeu. "Dacă fratele tău a pregătit o mâncare şi nu este bună, să nu-i zici: "ai făcut-o rău", căci asta este moarte pentru sufletul său, ci gândeşte-te că te-ai fi tulburat tu dacă altul ți-ar fi spus aceste cuvinte, şi aşa vei avea pace". "Dacă psalmodiați mai mulți împreună şi unul din voi a greşit un cuvânt lasă-l aşa; dar dacă fratele îți zice: "ai dragoste şi-mi arată", arată-i, dacă lucrați împreună ceva, şi dacă unul oboseşte şi lasă lucrul, nimeni să nu-i facă observații, ci dimpotrivă arătați-vă binevoitori față de el". "Dacă te îndeletniceşti cu lucrul mâinilor, şi dacă mergi la chilia fratelui tău, să nu cugeți că tu ai lucrat mai mult decât dânsul sau el decât tine". Dacă lucrezi împreună cu un frate slab, să nu te întreci în ascuns, voind să faci mai mult decât el". "dacă fratele tău, din nerăbdare, îți va zice un cuvânt aspru, rabdă-l cu bucurie, căci dacă te vei certa după judecata lui Dumnezeu, vei vedea că tu eşti cel vinovat"; "Dacă vine la voi un frate străin despre care ai auzit că-i place să fie văzut de alții, nu-i iscodi lipsurile, ci lasă-le să se vadă singure"; "Feriți-vă să faceți un lucru despre care ştiți că de-ar afla fratele vostru, s-ar întrista"; "Dacă vrei să primeşti vreun lucru de care ai nevoie, nu murmura împotriva fratelui, zicând: de ce nu s-a gândit el singur să mi-l dea?", ci spune-i lui cu toată sinceritatea şi simpatia: "ai dragoste frate şi dă-mi cutare lucru, că-mi trebuie". "Aceasta este cu adevărat sfânta curăție a inimii; căci dacă nu i-o spui, dacă murmuri şi-l osândeşti în inimă, te faci vinovat de judecată". "Dacă vorbiți între voi cuvinte din scriptură, cel ce ştie şi înțelege, să nu-şi arate pe față fratelui cunoştința sa, ca să-l odihnească cu bucurie. Tâlcul acestui lucru este smerenia înaintea fratelui tău". "Dacă cineva locuieşte cu tatăl său, cu fratele său, să nu se poarte niciodată ca un străin, ci să țină seama de cel cu care locuieşte. Iată pacea şi ascultarea". "Dacă primeşti vreun frate să stea câteva zile în chilia ta, să nu-l socoteşti ca şi cum ar fi sub stăpânirea ta"; "Dacă trăieşti singur în chilie şi dacă îți pui o rânduială anume în privința mesei, fie să nu mănânci nimic fiert, fie să te reții de la ceva, nu cumva când mergi la cineva la masă, să spui: "iartă-mă că eu nu mănânc aceasta", că toată osteneala ta se va duce fără folos în mâinile vrăjmaşilor tăi. Domnul şi stăpânul spune precis "Lucrează în ascuns pentru ca Tatăl tău care vede, să-ți **răsplătească** la arătare"(Matei 6, 4). "Dacă locuieşti cu frații care s-au ostenit toată ziua, fă-le uşurare, dându-le să mănânce mai devreme", "Nu lua aminte la

tine, ci la judecata lui Dumnezeu, şi în tot ceea ce faci să vezi de-a pururi pe Dumnezeu înaintea ochilor…" Citiţi acestea pentru dragoste lui Dumnezeu şi păziţi-le, că nu-i puţin lucru pentru un credincios, să fie în neorânduială cu ceva".[553]

Revenind la Regulile Sfântului Vasile cu privire la monahismul chinovial, va trebui să precizăm că activitatea mănăstirească este, într-adevăr, bine organizată după o rânduială temeinic chibzuită, dar această organizare religios-morală avea un **caracter particular**. Ea nu intra sub autoritatea legislativă a Bisericii. Abia **sinodul IV ecumenic de la Calcedon, din 451, prin canonul 4 stabileşte ca monahii să se supună ierarhiei bisericeşti**. Conţinutul canonului are în vedere şi alte aspecte legate de viaţa chinobitică: "**Cei ce cu adevărat şi fără prihană petrec viaţa cea singuratică (monahală), să fie învredniciţi de cinstea cuvenită**. Dar fiindcă unii, folosind chipul monahului cu făţărnicie, tulbură bisericile şi treburile politice, pribegind cu nepăsare prin cetăţi, ba purtându-se cu gândul să-şi întemeieze lor şi mănăstiri sau casă de rugăciuni (biserică) fără învoirea episcopului cetăţii. Iar cei ce trăiesc viaţa monahală în orice cetate, fie la ţară, să se supună episcopului şi să păzească şi să petreacă numai în post şi rugăciune, rămânând neîncetat în locurile în care au fost rânduiţi; să nu tulbure nici treburile bisericeşti, nici cele ale vieţii obşteşti, nici să se amestece în ele părăsindu-şi mănăstirile lor, fără numai dacă ar fi rânduiţi de către episcopul cetăţii pentru vreo trebuinţă. Iar în mănăstiri să nu se primească nici un sclav pentru a se face monah, fără învoirea stăpânului său. Iar cel ce ar călca această orânduire (hotărâre) a noastră, orânduim să fie afurisit (excomunicat) pentru ca să nu se hulească numele lui Dumnezeu. Iar episcopul cetăţii trebuie să poarte grijă trebuitoare mănăstirilor.

Sinodul IV ecumenic a mai dat şi alte canoane cu privire la viaţa mănăstirească.

Astfel, prin **canonul** 6 nu se acceptă hirotonia fără destinaţie nici a clericilor, nici a monahilor.

Canonul 7 opreşte pe clerici şi pe monahi să se încadreze în oaste, sau în alte dregătorii lumeşti incompatibile cu misiunile lor. Biserica poate însă da dezlegare, după chibzuinţă, ce nume dregătorii lumeşti pot ocupa.

Prin **canonul 16** li se interzice, sub pedeapsa excomunicării, fecioarelor care au depus votul castităţii, să se căsătorească: "Dar am hotărât ca episcopul locului să aibe puterea de a fi cu pogorământ (îngăduinţă) faţă de acestea".

Canonul 18 osândeşte conspiraţia unui cleric sau călugăr îndreptată contra episcopilor sau clericilor împreună cu dânşii.

Canonul 23 pedepseşte clericii şi monahii vagabonzi care tulbură rânduiala bisericească.

Canonul 27 prevede ca mănăstirilor legal constituite să nu li se schimbe destinaţia, devenind locaşuri lumeşti".

---

[554] Cuviosul Isaia Pusnicul, Asketiconul, (trad. rom.) Bacău, 1997, p.40-48

De aici vedem că Biserica a fost încă dintru început interesată să se implice în buna desfăşurare a vieţii chinoviale din mănăstiri. Acelaşi interes îl va arăta Biserica de-a lungul vremii, veghind cu chibzuinţă asupra vocaţiei celor ce doresc să intre în mănăstiri, instituind în acest sens o perioadă de verificare, precum şi fixând vârsta de maturitate a celui ce-şi asumă această hotărâre plină de sfinţenie.

5.5. Particularităţi duhovniceşti ale vieţii monahale

Referindu-ne la **latura spirituală a monahismului**, vom distinge câteva **particularităţi specifice** unele cu caracter **simbolic şi cu profundă semnificaţie duhovnicească**.

1. Am văzut că în spiritualitatea creştină "**zdrobirea inimii**" este cunoscută sub numele de **πένθος**. La creştinii de limbă siriană "**penthuntes**" (cei care plâng) devine numele monahilor. Ei îmbracă haină **neagră, de doliu** pentru a-şi exprima **zdrobirea inimii** pentru păcatul săvârşit. Penthosul este întristarea după mântuirea pierdută de către sine, sau de către alţii. De aceea, asceţii vor privi ca lipsit de raţiune doliul (plânsul), după părinţi, sau prieteni, ori după un accident oricare. Un părinte filocalic spune: "Nu trebuie nicidecum să ne întristăm pentru vreun lucru al acestei lumi, ci numai şi numai pentru păcat".[553]

Există însă şi o altă formă de manifestare a penthosului. "În ce priveşte lacrimile omului duhovnicesc – spune un trăitor filocalic – iată gândurile care îl pricinuiesc: uimirea în faţa măreţiei lui Dumnezeu, uimirea în faţa adâncimii înţelepciunii Sale şi altele asemănătoare… De altfel, acest plâns nu vine din mişcarea unei întristări, ci dintr-o bucurie intensă".[554]

2. Ἀπεκδύω – **dezbrăcarea** (de omul vechi = Coloseni 3, 9) are o semnificaţie de mare adâncime în viaţa monastică. Mai întâi trebuie să precizăm că απεκδύω a intrat în spiritualitatea creştină ca un început al iubirii duhovniceşti prin îmbrăcarea în omul cel nou. Astfel, catehumenul se dezbracă de haina cea veche, şi îmbracă după botez o haină nouă, albă, strălucitoare. E vorba de moartea şi învierea lui Hristos (Romani 6, 1–6). La fel **monahul se dezbracă de haina lumii** şi îmbracă o haină nouă, "haina de nuntă", în care va fi primit în comuniunea cu Hristos. Această **dezbrăcare** de haina veche, care închipuie omul cel vechi, înseamnă pentru monah un angajament de participare, prin haina cea nouă, la sfinţenia lui Hristos.

3. Intrarea monahului în mănăstire înseamnă o părăsire a lumii care reprezintă o ispitire spre păcat. Iar această părăsire primeşte de multe ori forme dramatice, în sensul că cel intrat în mănăstire recunoaşte ca părinte al său doar pe **părintele duhovnicesc** care l-a

553 Filocalia, vol.XI, p.612
554 I. Hansberr, Jean Solitaire, Dialogue sur l'âme et les passions des hommes, Roma, 1939, p.40

născut la viața cea nouă în Hristos. Iar unii lepădându-se de părinții după trup, au refuzat orice legătură cu ei. În "**Viața Sfântului Simeon Noul Teolog**", **Nicheta Stetathos** citează cazul **ucenicului Arsenie**. La poarta mănăstirii bate mama lui dornică să-l vadă şi să comunice cu el. Portarul mănăstirii se opune la început, dar la insistențele stăruitoare ale mamei, portarul îl anunță pe Arsenie. Acesta însă refuză categoric, şi fără nici o ezitare, să-şi vadă propria mamă, explicându-se în felul următor: "Eu de acum încolo sunt mort pentru lume. Cum m-aş putea din nou să mă întorc înapoi? Cum aş mai revedea pe cea care m-a născut după trup? Eu am un părinte după duh, de la care primesc zilnic laptele prea curat al harului dumnezeiesc, adică părintele meu întru Dumnezeu. Tot el e şi maica mea pentru că el m-a născut în duh, şi el m-a încălzit la sânul său ca pe un prunc nou născut. Niciodată nu voi primi să-l părăsesc, ca un dezertor, ca să merg la ea, chiar dacă mi s-ar spune că şi-a dat sufletul la poartă". Se spune că trei zile şi trei nopți a aşteptat sărmana mamă să-şi vadă fiul, dar totul a fost în zadar.

Comentând acest caz, **Nichifor Crainic** face următoarele observații: "Episodul acesta foarte caracteristic pentru spiritualitatea bizantină, e de o cruzime sălbatică dacă îl considerăm pe planul omenesc sau "psihic". El apare sublim însă pe planul duhovnicesc şi în perfectă conformitate cu Evanghelia, care porunceşte ruperea legăturilor de sânge pentru viața pnevmatică, şi cu Apostolul Pavel, care zice: Sunt bineîncredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici puterile, nici lucrurile de acum, nici cele viitoare, nici înălțimea nici adâncul, nici altă făptură nu vor fi în stare să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este Iisus Hristos, Domnul nostru" (Romani 8, 38-39).[555] Această întâmplare evidențiază împlinirea faptică a cuvintelor Domnului: "**Cel ce iubeşte pe tată sau pe mamă mai mult decât pe mine, nu este vrednic de mine**. **Şi cel ce iubeşte pe fiu sau pe fiică mai mult decât pe mine, nu este vrednic de mine**" (Matei 10, 37). Iar Apostolii cărora le-au fost adresate aceste cuvinte, au putut spune la un moment dat: "**Iată noi am părăsit toate şi am urmat ție**. Ce oare va fi nouă? Iar Iisus a zis: …Şi oricine a lăsat frați sau surori sau tată sau mamă sau femeie sau copii sau țarine sau case pentru numele meu, însutit va lua, în viața veşnică va moşteni" (Matei 19, 27–29). **Aceasta este marea taină a urmării lui Hristos, identică cu destinul însuşi al vieții**.

Mănăstirea, ca retragere din lume, va primi numele de **αβάτος** în sens de inaccesbil, necălcat, neîntinat, sfânt. Adică, mănăstirea va fi locul necălcat de de femei, copii, tineri, imberbi, eunuci. S-a ajuns până la forme, cărora omul modern le-ar spune misogine, când unii monahi din prea multă rigurozitate socoteau femeia drept „**unealta diavolului**". S-a chiar instituit următoarea apoftegmă: „Un monah spunea: Copii mei, **sarea vine din apă. Şi dacă e în contact cu apa, se dizolvă şi dispare. Tot aşa monahul vine din femeie şi, dacă se apropie de femeie, se dizolvă şi sfârşeşte prin a nu mai fi monah**".[556]

555 N. Crainic, Sfințenia împlinire a umanului, Iaşi, 1993, p.32

556 T. Spidlik, Spiritualitatea…, vol. III, Monahismulc cit., p. 67

4. Monahii ca filosofi creştini.

Înțelepciunea elină avea ca obiectiv însănătoşirea firii umane şi perfecționarea ei. Filosofii purtau aureola înțelepciunii, fiind de către toți prețuiți tocmai fiindcă se străduiau să găsească adevărata viață, care să-i aducă la atingerea desăvârşirii naturii umane. Pentru împlinirea acestui ideal, ei au stabilit că nici îmbuibarea, nici băutura peste măsură, nici lăcomia după bunurile materiale şi nici plăcerea exercitată fără discernământ nu conduce la fericire. Mai degrabă toate acestea îl pot înrobi pe om, făcându-l sclavul propriilor sale interese… Ei au demonstrat prin propria lor viață că virtutea cumpătării temeluită pe asceză le deschide orizontul luminos ce conduce la perfecționarea naturii umane.

Câteva exemple sunt convingătoare:

Diogene Laertios ne informează, de pildă, că **Pitagora** a întemeiat în Elada o congregație de tip religios-esoteric, trezind admirația celor din jur şi câştigându-şi o mare popularitate. Ducând o viață cumpătată, membrii acestei organizații considerau "beția pur şi simplu vătămătoare şi dezaprobau mâncarea excesivă, spunând că nimeni nu trebuie să treacă justa măsură nici în băutură nici în mâncare. Despre satisfacerea sexuală, de asemenea, spunea: "lasă plăcerile trupeşti, nu sunt bune pentru sănătate". Întrebat odată când e bine ca un bărbat să se împreune cu o femeie, răspunse: "Când vrea să-şi piardă vlaga ce o are" (D.L. VIII, 9). Pitagora însuşi duce o viață înfrânată, chiar ascetică: "Unii spun că se mulțumea cu puțină miere, sau pâine, neluând vin în gură. În timpul zilei, pe lângă pâine mânca legume fierte sau crude. Haina îi era albă şi curată, aşternutul de pat de lână albă… N-a fost niciodată văzut uşurându-se, sau făcând dragoste, sau beat. Se ferea să râdă şi nu-i plăcea dezmățul, batjocoririle şi povestirile vulgare. La mânie nu pedepsea nici pe sclav, nici pe omul liber…" (D.L. VIII, 19–20).

Despre **Socrate**, întemeietorul eticii, se spune că "se mândrea cu viața lui cumpătată şi nu cerea niciodată un ban nimănui. Avea obiceiul să spună că-i place cel mai mult mâncarea care avea nevoie de cât mai puține garnituri, şi băutura care nu-i deschidea pofta pentru alta. El spunea că bogăția şi originea nobilă nu aduc nici un bine celui care le are, ci dimpotrivă, îi dăunează…" (D.L. IX, 18-40).

Despre **Platon**, cel mai mare discipol al lui Socrate, se spune că era "atât de sfios şi aşezat (liniştit), încât niciodată nu fusese văzut râzând în hohote" (D.L. III, 26). Această stăpânire de sine o transmitea şi ucenicilor săi, învățându-i să trăiască în cumpătare: "nicăieri nu trebuie să se întâmple să bei până te îmbeți". De asemenea îi displăcea şi dormitul prea mult… Unii scriitori spun că-i plăcea mai ales viața retrasă (D.L. III, 29).

Aristotel, discipolul lui Platon, fixează virtutea ca mijlocul între două extreme dăunătoare vieții: hiperbole (prea mult) şi elleipsis (ceea ce lipseşte), şi deschide astfel perspectivele unei morale echilibrate temeluită pe rațiunea capabilă să facă rânduială în viața omenească, aducând armonia naturii umane.

Chiar şi despre **Epicur** "binecunoscutul dascăl al plăcerii" se spune că ducea o viaţă foarte austeră, având "zile când abia îşi astâmpăra foamea ca să vadă dacă lipsea ceva deplinătăţii şi perfecţiunii plăcerii sale, şi cât anume lipsea şi dacă merită să-şi dea cineva osteneala să-i împlinească această lipsă" (Seneca, Scrisori către Licilius, XVIII, 5–10).

Toate aceste elemente ale cumpărării şi ascetismului aparţinând filosofiei aveau rolul de a împlini idealul anticilor care rezidă în interesul de a trăi conform naturii în scopul desăvârşirii ei. Ne explicăm de ce încă din bună vreme, **în limbajul Bisericii cuvântul „filosofie" a primit înţelesul de ascetism, de viaţă desăvârşită şi creştinească în aşa măsură încât pentru unii scriitori ecleziastici a deveni filosof echivala cu a te face monah"**.[557]

Monahi creştini vor deveni adevăraţii filosofi. Ascetismul lor nu este întru nimic contra naturii, ci îndeplineşte funcţia de desăvârşire a ei, punând temelia sfinţeniei creştine prin care devenim asemenea desăvârşirii Părintelui ceresc.

Părinţii filocalici definesc filosofia ca fiind „**cunoaşterea lucrurilor dumnezeieşti şi omeneşti**". O astfel de **cunoaştere vine de la Dumnezeu, iar rugăciunea ca filosofie prin excelenţă este mijlocul de a ajunge la ea**.[558] În „Elogiul Sfântului Vasile cel Mare", Sfântul Grigorie de Nazianz arată că în mănăstirile organizate de către prietenul său, erau astfel orânduite încât „filosofia să nu fie fără viaţă de obşte, iar viaţa activă să nu fie fără filosofie".[559]

Ca filosofi creştini, monahii sunt unificaţi în ei înşişi. Însuşi numele „monachos" le „demască" unitatea interioară bazată pe apatheia ca lipsă de tulburare a păcatului, asemănându-se prin aceasta cu Dumnezeu – Unul. Această linişte interioară îl angajează pe monah ca fiu al lui Dumnezeu şi făcător de pace, transmiţând lumii pacea lui Hristos, adică pacea mântuitoare, ca rod al crucii lui Hristos. Monahul câştigă pacea lui Dumnezeu prin osteneli, sau nevoinţele la care se supune, cum ar fi: ascultarea, smerenia, răbdarea, pocăinţa, primirea unei pedepse, sau obiceiul de a ne învinui prin noi înşine. În mod paradoxal şi simultan, în viaţa lor duhovnicească „acolo unde este nevoinţă (osteneală) ei îşi găsesc odihnă".[560] Pentru acest motiv mulţi monahi se vor numi **isihaşti**, ca unii care vor căuta şi vor dobândi **liniştea** prin rugăciune şi prin eliberarea de patimi, fiindcă ce altceva este mântuirea dacă nu acţiunea susţinută de eliberare din sclavia patimii prin puterea harului lui Hristos!? „**Viaţa ascetică nu are decât un singur scop: mântuirea sufletului**",[561] spune Sfântul Vasile cel Mare. Dar această mântuire pe care monahul şi-o doreşte şieşi, cuprinde în sine rugăciunea pentru mântuirea lumii. Pentru aceasta mânăstirile constituie pentru credincioşii aflaţi în lume, adevărate oaze de regăsire duhovnicească, de mângâiere şi de pace cu Dumnezeu şi cu întreaga creaţie.

---

557 Mitropolit Nicolae Corneanu, Filosofia în concepţia Sfinţilor Părinţi, în colecţia: Studii patristice, Timişoara, 1984, p.68

558 T. Spidlik, Spiritualitatea…, vol. III, cit p. 25

559 Oraţio 43, P.G. 36, 577 B

560 T. Spidlik, Spiritualitatea…, vol. III, cit, p. 26–29.

561 Cuvânt scetic 3, 1, P.S.B. 18, cit, p. 205.

5. Una din calitățile specifice monahilor ca filosofi creştini este **tăcerea**. Este cunoscut faptul că în antichitatea precreştină tăcerea era un mod de viață specific pitagoreilor, iar monahii isihaşti, numiți şi „filosofi isihaşti" au făcut din tăcere o virtute. Se spune că Arsenie „părintele" mişcării isihaste a primit din cer porunca: „fugi, taci, linişteşte-te!". Consecvent acestei porunci, el spunea: „M-am căit adeseori pentru că am vorbit, dar niciodată pentru că am tăcut".[562] Numai în tăcere, isihaştii au putut practica rugăciunea neîncetată ca adevărată înțelepciune şi filosofie creştină.

Sfântul Vasile cel Mare, organizând viața chinovială, a impus tăcerea ca o virtute, arătând că „orice cuvânt e nefolositor atunci când **nu slujeşte cu nimic scopului slujirii lui Dumnezeu**; aceste cuvinte sunt atât de primejdioase încât, chiar dacă cele spuse sunt bune în ele însele, totuşi, dacă nu se leagă de zidirea credinței, bunătatea acestui cuvânt nu e în stare să-l îndrepteze pe cel care îl rosteşte, ci va mâhni pe Duhul Sfânt prin aceea că aceste cuvinte n-au contribuit la zidirea credinței".[563]

Isihaştii au reuşit să cultive o **tăcere mistică**, arătând că asceza creştină nu este nu numai „exercițiu", ci şi unire cu jertfa lui Hristos. Prin tăcerea lor au reuşit să se dăruiască în totalitate voii lui Dumnezeu, eliberându-se de gândurile rele. În astfel de situații, ei imită viața lui Hristos, cultivând trăsăturile ei specifice. „Aşa a făcut tăcerea lui Hristos în viața Sa ascunsă, şi mai cu seamă în Patima Sa: „Bătut, …nu şi-a deschis gura Sa" (Isaia 53, 7)".[564] Experimentând această tăcere profundă pe întreaga perioadă a postului paştelui, Sfântul Grigorie de Nazianz mărturiseşte: „Mi-am junghiat limba cu Hristos în timpul postului şi i-am redat viața atunci când a înviat Hristos. Motivul tăcerii mele era acela de a aduce o jertfă, o minte lipsită de orice mijloc de a se exprima, pentru a-I putea aduce acum cuvinte curățite".[565]

Desigur, această formă **ascetică a tăcerii**, urmată de foarte mulți monahi a avut roadele ei benefice, stăvilind cleveteala (flecăreala, polilogia) ca vorbe fără rost şi fără sens pornite din kenodoxia (slavă deşartă) şi care incită sufletul spre păcatele împotriva iubirii (invidia, ura, mânia). Prin asceza tăcerii s-a demonstrat, şi psihologia modernă este întru totul de acord, că dialogul şi cunoaşterea reciprocă dintre oameni se realizează cu multă eficiență prin „**tăcerile care vorbesc**".

* * *

562 T. Spidlik, Spiritualitatea…, vol. III, cit. p. 120-121.
563 Reguli mici, 23, P.S.B. 18, cit., p. 326-327.
564 T. Spidlik, Spiritualitatea…, vol. III, cit, p. 125.
565 Epistola 119, P.G. 37, 213 BC.

ASCEZA FAMILIALĂ

Deşi părinții filocalici au dat prioritate vieții feciorelnice totuşi ei nu a neglijat întru nimic şi nu au pus mai prejos viața familială. Atât monahii, cât şi credincioşii laici sunt chemați, fără nici o deosebire, la acelaşi ideal al desăvârşirii în Hristos. Sunt vrednice de reținut în acest sens cuvintele Sfântul Ioan Gură de Aur, care arată clar că „Sfintele Scripturi nu ştiu nimic de o astfel de împărțire (între monahi şi laici); ele vor ca toți să ducă viața monahilor chiar dacă sunt căsătoriți”.[566] De aici rezultă interesul şi importanța ascezei în viața familială. Sfântul Ioan Gură de Aur a „elaborat o adevărată spiritualitate conjugală şi a descris frumusețea căminului creştin cu un entuziasm egal cu acela al elogiilor pe care le-a închinat fecioriei”.[567] „A defăima căsătoria — spune acelaşi Sfânt Părinte — ar însemna în acelaşi timp a micşora slava fecioriei”, fiindcă, față de căsătorie fecioria reprezintă desăvârşirea ei ultimă, eshatologică, spiritualizarea ei, împlinea ei într-o „căsătorie duhovnicească”.[568] Motivând importanța căsătoriei, marele antiohian arată că Dumnezeu a creat diviziunea dintre bărbat şi femeie „pentru a realiza o unitate superioară celei date prin natură: **unitatea iubirii dintre persoane libere după chipul unității care există în Treime şi care e de acest fel**. Creatorul a instituit căsătoria pe pământ ca unitate de iubire ce trebuie trăită după chipul iubirii dumnezeieşti”.[569]

Castitatea familială va reprezenta o nouă mentalitate a vieții morale creştine, având origine apostolică. Sfântul Apostol Pavel rânduind viața spirituală a familiei creştine (I Corinteni 7, 17) dă îndemnul soților să se abțină de la viața sexuală atunci când „se îndeletnicesc cu postul şi cu rugăciunea” (I Corinteni 7, 5).

În perioada postapostolică se stabilise regula ca soțul să nu se atingă de soția sa nici în timpul sarcinii, nici al alăptării. Atenagora Atenianul scria în secolul II că „de dragul nădejdii în viața veşnică noi suntem în stare să disprețuim nu numai bunurile vieții pământeşti, ci chiar şi unele plăceri îngăduite ale sufletului, întrucât şi cu femeia cu care ne-am însoțit în căsătorie, potrivit rânduielilor căsătoriei, noi nu ne îngăduim alte raporturi decât cele **legate de gândul de a naşte copii**”. Aşa cum agricultorul aşteaptă cu răbdare recoltarea seminței aruncată în pământ, fără să se grăbească să mai semene din nou, aşa este şi viața de familie cu soțiile noastre. Poți găsi la noi mulți bărbați şi femei, care, de dragul nădejdii că pentru o astfel de jertfă mai mare vor ajunge să fie cu Dumnezeu, au îmbătrânit fără să se căsătorească.

566 Adeversus oppugnatores vitae monasticae, 3,15, P.G. 47, 373 A.
567 T. Spidlik, Spiritualitatea …, vol. III – Monahismul, cit. p. 65
568 Ibidem.
569 Ibidem.

Dacă starea de feciorie şi de necăsătorie ne apropie de Dumnezeu, în timp ce chiar şi un singur gând sau măcar pofta după o plăcere oarecare ne depărtează de El, atunci e uşor de înțeles de ce nu săvârşim astfel de fapte, la care nici măcar să ne gândim nu vrem, căci, în definitiv **viața noastră creştină se întemeiază nu atât pe grija de a cuvânta frumos, cât mai ales pe puterea de convingere a faptelor bune**. Aceasta înseamnează ori că rămânem singuri, aşa cum ne-am născut, **ori că ne mărginim numai la o singură căsătorie, că pe cea de-a doua o socotim adevărat adulter**, după cum zice Scriptura: „Oricine va lăsa pe femeia sa şi se va însura cu alta, săvârşeşte adulter" (Matei 19, 9; Marcu 10, 11).[570]

Faptul că această nouă mentalitate s-a statornicit ca o regulă de viață creştină a familiei, o dovedesc scrierile lui **Clement Alexandrinul** din secolul următor, devenite adevărate manuale de morală creştină.

În **Stromatele**,[571] Clement arată că „prin Fiul Său, Dumnezeu este cu cei care, fiind căsătoriți, trăiesc cu cumpătare şi fac copii, şi, de asemeni, acelaşi Dumnezeu este şi cu cei care, în chip rațional, trăiesc în înfrânare" (III, XI, 4, p. 216). Referindu-se la Legea Veche, Clement arată în continuare că aceasta „voia ca bărbații să se folosească cu cumpătare de soțiile lor, numai pentru facerea de copii" (III, XI, 71, 4, p. 218) „nu se poate dovedi cu texte din Scriptură că cineva din cei din vechime s-a apropiat de soția lui când era însărcinată, ci s-a apropiat mai târziu, după ce a născut şi după ce a alăptat copilul" (III, XI, 72, 1, p. 218). Dascălul din Alexandria motivează afirmația aceasta printr-o referire concretă la „plugarul care seamănă într-un ogor însuflețit nu trebuie să-şi risipească sămânța pentru un lucru contra rațiunilor firii, deoarece în laboratorul firii mamei, sămânța se transformă în embrion" (III, XII, 83–2, p. 224).

În **Pedagogul**,[572] Clement arată că „a avea legături sexuale nu cu scopul de a avea copii, înseamnă a batjocori natura… Căsătoria înseamnă dorința de a face copii, nu secretarea fără rânduială a sămânței, secretare nelegiuită şi irațională" (II, X, 95, 3, p. 284). Marele alexandrin conchide că „cel desfrânat a murit pentru Dumnezeu, este părăsit de Logosul-Hristos, ca şi de Duhul. Că sfințenia, precum e şi firesc, are oroare de întinăciune, totdeauna a fost îngăduit ca numai cel curat să se atingă de cel curat. Când ne dezbrăcăm de haină să nu ne dezbrăcăm în acelaşi timp şi de simțul ruşinii, pentru că nu-i îngăduit niciodată omului drept să se dezbrace de castitate. Iată, trupul acesta stricăcios se va îmbrăca în nestricăciune (I Corinteni 15, 53), când pofta cea nesățioasă, care duce la desfrâu, fiind călăuzită de înfrânare nu va mai dori stricăciunea; atunci va duce pe om spre **castitate veşnică**. „În veacul acesta se însoară şi se mărită" (Luca 20, 34); dar după ce am nimicit faptele trupului (Galateni 5, 19) şi

570 Solie în favoarea creştinilor, XXXIII, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, PSB 2, Bucureşti, 1980, p. 380–381.
571 Trad. Pr. D. Fecioru, PSB 5, Bucureşti 1982.
572 Trad. Pr. D. Fecioru, PSB 4, Bucureşti, 1982.

am îmbrăcat cu nestricăciune trupul nostru curat, atunci vom ajunge la măsura îngerilor (Luca 20, 36)" (II, XII, 100, 1-3, p. 287).

Prin urmare, numai prin **castitatea familială** din viaţa de aici şi de acum, se dobândeşte **castitatea veşnică** a comuniunii de simţire cu Dumnezeu.

Entuziasmul pentru feciorie şi pentru castitatea familială creşte tot mai mult în secolele următoare, încât **Sfântul Ambrozie**, acest "**magister virginitatis**", echivala **plăcerea voluptoasă din cadrul căsătoriei cu adulterul**. Tema adulterului în cadrul căsătoriei a devenit în acele timpuri la ordinea zilei, încât Fericitul **Augustin** susţinea că dorinţa de a simţi plăcerea în actul sexual era o confirmare a păcatului originar, la care a fost osândită umanitatea, şi o dovadă a incapacităţii fatale a voinţei de a controla trupul. Unicul scop recunoscut al raportului sexual era procrearea, scop ce dispare odată cu atingerea numărului de copii dorit. Dacă se vorbea totuşi de "relaţiile sexuale de urgenţă" acestea puteau fi doar tolerate atunci când unul din soţi era în situaţia de a comite adulter.[573] Pentru a înţelege mai bine interesul creştinismului primar pentru virginitas în defavoarea plăcerii instinctive, e suficient să ne gândim că celibatul clerului a constituit una din problemele intrate pe ordinea de zi a Sinodului I ecumenic. Aceasta înseamnă că era o preocupare "de vârf", discutată în contradictoriu în lumea creştină de atunci. Mai mult însă, a rămas obligatorie în Biserica apuseană, deşi Sinodul I ecumenic a luat altă hotărâre, care totuşi nu s-a putut impune…

Atât de mult ţineau primii creştini la castitate, încât au făcut din ea un adevărat **eroism moral**. Astfel, când se punea problema să fie violate, femeile creştine preferau sinuciderea în locul necinstirii şi ruşinii. **Sfântul Ambrozie,** de pildă, aduce elogii sfintei Pelagia, care de bună voie s-a înecat pentru a nu fi violată. Deşi nu toţi dascălii Bisericii au acceptat sinuciderea în astfel de situaţii, multe din femeile creştine, în urma unui astfel de eroism moral, au intrat în ceata martirelor, înscriindu-şi numele în calendarul sfinţeniei creştine.[574]

În acelaşi timp, de-a lungul istoriei creştinismului au existat restricţii în ceea ce priveşte momentul, locul şi modalitatea în care trebuie să aibă loc relaţiile sexuale în **cuplurile căsătorite**. Părinţii deşertului sfătuiau persoanele căsătorite să evite contactul sexual sâmbăta, duminica, miercurea şi vinerea, în toate cele patruzeci de zile ale postului mare al paştelui şi înaintea tuturor sărbătorilor la care s-ar putea împărtăşi. Referitor la perioada ulterioară a creştinismului european, se menţionează abstinenţa, joia, în amintirea arestării lui Hristos, vinerea, în amintirea morţii Lui, sâmbăta, pentru a o cinsti pe Fecioara Maria, duminica, pentru a cinsti Învierea Domnului şi lunea pentru a-i comemora pe cei morţi. Cei căsătoriţi trebuiau să se abţină patruzeci de zile înainte de Paşti, Rusalii şi Crăciun, în fiecare duminică noaptea, miercurea şi vinerea şi din momentul în care femeia ştie că este gravidă, până după naşterea copilului. Este interzis contactul sexual în timpul perioadei, şi şapte zile după aceea.[575]

---

[573] Adrian Thatcher, *Descătuşarea sexului*, trad. Mariana Grancea, Bucureşti, 1995, p. 170.
[574] Hristu Andrutsos, Sistem de morală (trad. rom.), Sibiu, 1947, p. 189
[575] Ibidem.

Pe de altă parte, se cuvine să arătăm că experiența seculară a ascetismului sexual integral este o vocație şi în acelaşi timp o harismă specială. Când această regulă nu a fost forțată sau încălcată, s-a dovedit a fi benefică naturii umane şi societății însăşi. Pe baza corelației existente între materie şi spirit, respectiv între conştiință şi sexualitate ca instinct, echilibrul acestora finalizează prin biruința spiritului asupra materiei, oferind astfel omului posibilitatea să-şi afirme cu mai multă putere capacitățile sale creatoare de valori culturale, ştiințifice, artistice, etc., ştiut fiind că energia sexuală în loc să fie destrămată şi risipită în simpla satisfacere a plăcerii, poate fi transformată (refulată, sublimată) în energie spirituală. Faptul că în lumea precreştină, ca şi în epoca modernă, se întâlnesc foarte multe cazuri ale castității creatoare, dovedeşte pe deplin că aceasta nu este împotriva naturii, ci poate constitui o vajnică susținătoare a desăvârşirii ei.

Mai târziu însă, în cursul istoriei, mentalitatea se schimbă şi, odată cu ea, şi comportamentul sexual.

Mulți socotesc că intrarea în mileniul al doilea a făcut marea cotitură. Se aştepta cu ardoare, entuziasm şi negrăită bucurie ca anul 1000 să însemne „cerul nou şi pământul nou". A fost aşteptată ca niciodată parusia Domnului… Numai că nu a fost să fie, şi atunci entuziasmul s-a transformat în regret profund, iar golul creat în sufletul omului s-a adâncit tot mai mult de-a lungul vremii, „susținut" mai ales de eşecurile curentelor adventiste. Omul nu a mai aşteptat „pământul nou" ci a început să-şi creeze fericirea pe acest pământ, exclusiv aici. O nouă mentalitate se adânceşte tot mai mult în conştiința omenirii. Treptat, în scurgerea timpului se trece de la teocentrism la antropocentrism, de la legea lui Dumnezeu, la legile oamenilor, ajungându-se în cele din urmă la proclamarea morții lui Dumnezeu şi a anulării noțiunii de păcat, încât moralele biologizante vor înlocui ascetismul creştin de altă dată cu descătuşarea instinctelor vieții. Apare astfel desacralizarea şi secularismul neopăgân hotărât să liberalizeze natura umană de orice prejudecăți.

Mai târziu, psihiatrul Sigmund Freud va introniza atotputernicia inconştientului, prin a cărui divinizare va deschide hemoragia pornografiei în literatură, artă, cinematografie, muzică, etc. difuzată prin mijloacele mass-mediei. Aceasta constituie un adevărat flagel al condiției umane şi al ordinii sociale.

Din nefericire, la acest proces de desacralizare şi secularizare şi-a adus, fără să vrea, contribuția şi Biserica medievală prin abuzul de autoritate şi prin promovarea unui creştinism intelectualist şi formal. Biserica a impus prea mult puterea exterioară a legii în defavoarea schimbării şi înnoiri vieții duhovniceşti a oamenilor. Dacă vom avea în vedere apoi că ierarhia bisericească superioară devenise putere lumească despotică şi intolerantă, detaşată de interesele credincioşilor, ne explicăm uşor motivul pentru care Comuna din Paris şi mai târziu „religia proletariatului" va funcționa pe un fond ateu persecutor violent al credinței, deşi, paradoxal, principiile de fraternitate, egalitate şi libertate au fost lansate în lume pentru prima dată de către reprezentanții Bisericii creştine în numele Evangheliei lui Hristos… Uşor ne explicăm

apoi că drepturile fundamentale ale omului sunt promovate azi ca dogme ale vieții sociale, dar de pe poziție laică, şi nu creştină. În sfârşit, dată fiind criza morală şi spirituală prin care trece lumea de azi, înțelegem şi gestul de mare responsabilitate al Sfântului Părinte de a fi cerut iertare lumii pentru greşelile comise de-a lungul istoriei de Biserica a cărui suveran este.

INDISOLUBILITATEA CĂSĂTORIEI CA TEMEI AL ASCEZEI ŞI UNITĂȚII FAMILIALE

S-a remarcat nu fără temi faptul că în Sfânta Scriptură sexualitatea reprezintă un datum ce nu poate fi nici rău nici bun în sine. Ceea ce face ca sexualitatea să-şi îndeplinească menirea, este modul ei de abordare. Iar la baza acesteia stau două elemente corelate organic între ele:

1. Afirmarea iubirii umane interpersonale ca imagine a iubirii lui Dumnezeu, cel întreit în Persoană

2. **Afirmarea monogamiei şi a indisolubilității căsătoriei**.[576]

Când aceste două elemente nu ființează în desfăşurarea sexualității, atunci apare în exclusivitate „eros concupiscentiae", care destramă monogamia şi implicit indisolubilitatea căsătoriei, prin proclamarea exclusivă a plăcerii ca dorință oarbă… Astfel se ne explicăm fragilitatea căsătoriei şi a familiei în lumea desacralizată şi secularizată în care trăim, „în favoarea" descătuşării sexului, manifestat prin concubinaj şi divorț. În această situație, o pledoarie în favoarea indisolubilității căsătoriei ar dorii să afirme un model de exercițiu al ordinii în viața de criză a societății contemporane.

Desacralizarea lumii în care trăim are consecințe sociale, care pornesc din descumpănirea celulei de bază, care este familia. Iar atunci când familia îşi pierde esența ei sacră, ca instituție divino-umană, rămâne să plutească pe valurile vieții numai cu o singură vâslă, sau să zboare numai cu o singură aripă. Şi de aici dezorientarea ce-i aduce neîmplinirea.

Secularismul neopăgân actual, scoțând pe Dumnezeu din sufletul omului, l-a lăsat pustiit în zbuciumul unei libertăți anarhice şi rătăcitoare, amintindu-ne de declinul familiei păgâne, care a constituit una din cele mai hotărâtoare cauze ale prăbuşirii morale a imperiului roman. Din dorința de a pune ordine în societatea romană, Octavian Augustus s-a văzut nevoit să elimine factorii nocivi care au dus familia la decadență. Necruțător şi drept dă în anul 18 î.Hr. „Lex Iulia de adulteriis et pudica", trimițând în exil chiar pe propria nepoată, precum şi

[576] T. Spidlick, Spiritualitatea…, vol. III, Monahismul, cit. p. 64.

pe Ovidiu, răsfăţatul poet al Romei şi autorul lui „Ars amandi". Legea era cu atât mai necruţătoare, cu cât obliga pe soţ să denunţe soţia adulteră şi pe complicele ei.

Acele timpuri însă au trecut. Acum oamenii nu mai acceptă legi care să le orienteze iubirea animată de plăcere. Nu-i mai interesează statornicia iubirii, ci satisfacerea plăcerii în funcţie de situaţiile aflate în continuă schimbare. Spunea pe drept cuvânt F.M. Dostoievski că „**dacă Dumnezeu n-ar exista, totul ar fi permis**". Epoca contemporană experimentează tragic aceste cuvinte, declarându-l pe Dumnezeu mort şi anulând noţiunea de păcat. Asistăm la situaţia când omul singur şi-a creat drepturile fundamentale ale afirmării propriei personalităţi, în condiţii de libertate deplină. Într-un segment al acestei afirmări, poţi să contractezi căsătoria, precum tot aşa de uşor o poţi şi desface. Mai tragic este atunci când apar copiii. În mod firesc, şi ei îşi cer dreptul de a-şi împlini sensul vieţii şi menirea pentru care au apărut în lume. Dar responsabilitatea părinţilor, de multe ori se reduce la propriul egoism. Îi interesează mai mult viaţa lor, împlinirea a ceea ce ei numesc fericire. În astfel de situaţii nu ne va mira dacă în SUA 33% din femei sunt divorţate sau văduve. În Anglia una din trei căsătorii contractate sfârşesc prin divorţ, iar în SUA s-a ajuns ca la două căsătorii să se înregistreze un divorţ.[577]

Fără îndoială, cauza dezorientării sociale în care trăim şi a existenţei tragice în care ne zbatem, a tensiunilor care spulberă orizontul luminos al vieţii, este în primul rând lipsa familiilor consolidate, pe măsură să formeze caractere, imprimând vieţii însăşi calitatea afirmării ei depline. Dar cum la temelia familiei stă unitatea şi indisolubilitatea căsătoriei, iar la destrămarea ei stă divorţul, vom vedea în continuare temeiurile moralei creştine privind consolidarea familiei prin indisolubilitatea căsătoriei.

1. INDISOLUBILITATEA CĂSĂTORIEI

Unitatea socială la baza căreia stă unitatea familială se întemeiază în primul rând pe unitatea soţilor prin căsătorie.

După mărturia Sfintei Scripturi, sacralitatea unirii soţilor prin căsătorie are un **caracter ontologic**, dat fiind de faptul că primii oameni au fiinţa comună ca dar al lui Dumnezeu. Eva a fost creată din fiinţa lui Adam, , pe care o reprezintă în totalitate ei: **vor fi amândoi un trup**.

Aspectul ontologic este întărit de caracterul moral al căsătoriei, în sensul că reprezintă şi porunca lui Dumnezeu ce nu poate fi călcată: „**ceea ce Dumnezeu a legat**, **omul să nu despartă**".

577 Adrian Thatcher, Descătuşarea sexului, trad. Mariana Grancea, Bucureşti, 1995, p. 174

Sacralitatea familiei ca dar al lui Dumnezeu dat omului la creație rezidă în faptul că cei doi poartă același chip al lui Dumnezeu, având amândoi menirea de a ajunge la asemănarea lui Dumnezeu: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie" (Facerea 1, 27). Femeia fiind creată din coasta lui Adam, acesta îşi recunoaşte în ea propria lui ființă: „iată acum os din oasele mele şi trup din trupul meu, aceasta se va chema femeie, fiindcă din bărbatul său a fost luată" (Geneză 2, 23). Această unitate de ființă şi de nume, rezultă din apelativul ebraic: bărbatului i se spune „**iş**", iar femeii „**işa**". Şi mai departe, Scriptura temeluieşte unitatea familiei structurată pe indisolubilitatea căsătoriei: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia şi vor fi amândoi un trup" (Facerea 2, 24). Prin urmare, femeia fiind darul lui Dumnezeu dat bărbatului cu un anumit scop şi cu o anumită finalitate, nu poate fi socotită posesia lui de care poate dispune arbitrar. Şi nici femeia nu se poate sustrage din această unitate şi comuniune statornicită de Dumnezeu, Creatorul şi Stăpânul vieții lor. Este adevărat că în baza libertății sale, omul se poate abate de la lăsământul dumnezeiesc, dar nu fără riscul de a-şi deruta şi dezorienta propria viață.

2. CARTEA DE DESPĂRȚIRE

Din nefericire, această libertate nu a întârziat prea mult timp să apară în relațiile dintre oamenii supuşi legii păcatului. Legislația mozaică a introdus „**cartea de despărțire**" (Deuteronom 24, 1- 4), ca un document pe baza căruia bărbatul îşi putea repudia soția. Motivele repudierii puteau fi chiar minore, constând în aceea că femeia „nu a aflat bunăvoință în ochii bărbatului", sau dacă „afla ceva neplăcut la ea" (Deuteronom 24, 1). Repudierea soției îi dădea dreptul la recăsătorire. Bărbatul nu-şi putea repudia femeia în chip mincinos, spunând, de pildă, că nu a fost fecioară când s-a căsătorit cu ea (Deuteronom 22, 19), sau că a abuzat de ea când era fecioară şi nelogodită cu el (Deuteronom 22, 28). Dar motivul pentru care femeia putea fi repudiată rămânea numai cel al **adulterului**, fiindcă în această situație, „**ceea ce Dumnezeu a legat, omul a despărțit**", adică a compromis iubirea care stă la temelia unității familiale. Vocea profeților, reprezentând totdeauna împlinirea voii lui Dumnezeu, afirmă cu multă tărie indisolubilitatea căsătoriei. Profetul **Maleahi**, condamnând repudierea femeii, arată că „**Domnul a fost martor între tine şi femeia tinereților tale**, față de care tu ai fost viclean, deşi ea era tovarăşa ta şi **femeia legământului tău**". Oare nu i-a **făcut El ca să fie o singură făptură cu trup şi suflet**? Şi această făptură unică ce năzuieşte ea? Urmaşi de la Dumnezeu! „Păstrați-vă, deci, viața voastră; iar tu nu fi viclean cu femeia tinereților tale. **Căci eu urăsc alungarea femeii, zice Domnul Dumnezeul lui Israel**…" (Maleahi 2, 14–15). Cu toate că legislația iudaică aproba „cartea de despărțire", exista mai presus de orice ideea indisolubilității căsătoriei. Un învățător din acele vremuri spunea atât de sugestiv şi plastic că

„altarul însuşi varsă lacrimi pentru cel care-şi lasă soţia tinereţilor sale".[578] Exista de fapt diferenţă de interpretare asupra îngăduinţei de a repudia femeia, între cei doi reprezentanţi ai şcolii mozaice aflaţi în contradicţie: Hillel şi Samai. Dacă primul nu găsea nici un obstacol în repudierea soţiei, cel de-al doilea nu admitea decât dacă va fi găsit la ea „ceva necinstit".[579]

Mântuitorului i se adresează, din viclenie, de către farisei, întrebarea, dacă „îi este îngăduit omului să-şi lase femeia din orice pricină?" (Matei 19, 3–12). Înţelegând nesinceritatea lor, Mântuitorul face trimitere la cuvintele Scripturilor Sfinte, unde stă scris: „Nu aţi citit că Cel care i-a făcut de la început, bărbat şi femeie i-a făcut" (Facere 1, 27). Şi mai departe: „Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său şi femeia pe mama sa şi vor fi amândoi un singur trup…" (Facere 2, 24). De aici, concluzia Mântuitorului care va stabili indisolubilitatea căsătoriei: „**Deci, ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă**". Rezultă că, întrucât indisolubilitatea căsătoriei poartă pecetea harului şi voinţei lui Dumnezeu, nimeni nu are dreptul să o desfacă. Dialogul continuă, Mântuitorului cerându-i-se explicaţie cu privire la cartea de despărţire dată de Moise. Fără nici un fel de ezitare, Domnul le răspunde: „Moise pentru învârtoşarea inimii voastre v-a îngăduit să vă lăsaţi femeile. Din început, însă, nu a fost aşa". Le-a arătat, de altfel, cum a fost la început, când omul nu se afla sub zodia păcatului. Moise le-a făcut o concesie datorită „învârtoşării inimilor lor". Învârtoşarea inimii este expresia sufletului înrăit, care din încăpăţânare nu renunţă, nu vrea să renunţe la ceea ce şi-a pus în gând. Inima înrăită de păcat este învârtoşată, sintagmă sinonimă cu ceea ce în limbaj popular se spune: „încânită".[580] Acum Mântuitorul rosteşte verdictul, arătând care este singura posibilitate de desfacere a căsătoriei: „Dar eu vă spun că oricine va lăsa pe femeia sa afară de cuvânt de desfrânare şi va lua alta, desfrânează, şi cel ce va lua pe cea lăsată desfrânează". Cuvintele Domnului evidenţiază faptul că la baza indisolubilităţii căsătoriei, stă iubirea dintre soţi. Adulterul moralmente înseamnă trădarea iubirii conjugale. Pentru acest motiv atrage după sine dizolvarea familiei. Dar dacă soţia nu a comis adulter, ea rămâne legată prin iubire de soţul ei. Repudierea ei şi apropierea de alta înseamnă desfrâu din partea soţului, fiindcă soţiei căreia i s-a dat carte de despărţire rămâne în fond prin iubirea ce stă la temelia familiei, tot soţia lui. La fel şi cel ce se va alipi de soţia lăsată, comite desfrâu, fiindcă aceasta nu îi aparţine sufleteşte, deoarece iubirea ei a rămas la temelia familiei celei dintâi.

578 Pr. Dr. Constantin Mihoc, Taina căsătoriei şi familia creştină, Sibiu, 2002, p. 191.
579 Dr. Vasile Gheorghiu, Sfânta Evanghelie după Matei cu comentar, Cernăuţi, 1925, p.558.
580 Idem, p. 562.

3. RÂNDUIALA STABILITĂ DE SFÂNTUL APOSTOL PAVEL

Sfântul Apostol Pavel ridicând căsătoria la măreția tainei dintre „Hristos şi Biserică" (Efeseni 5, 22-23), îi acordă o importanță deosebită, indicând cadrul de realizare a ei, conform noii credințe.

De la început se cuvine să precizăm că două sunt situațiile când femeia se consideră liberă de „legea bărbatului": moartea acestuia şi desfrâul. „Căci femeia cu bărbat este legată prin lege de bărbat cât trăieşte el; iar dacă bărbatul i-a murit, este dezlegată de legea bărbatului… Drept aceea, trăindu-i bărbatul, se numeşte desfrânată de va fi cu alt bărbat; iar de îi va muri bărbatul, este liberă după lege, nefiind adulteră dacă ia alt bărbat" (Romani 7, 2-3). Apostolul recomandă însă femeii să rămână văduvă după moartea bărbatului (I Corinteni 7, 39-40), fiindcă unitatea dintre bărbat şi femeie se realizează doar prin prima căsătorie, după cuvintele Domnului: „ceea ce Dumnezeu a legat, omul să nu despartă" (Matei 19, 6). Nici chiar moartea. Concesia de a se recăsători o face Apostol privind slăbiciunea firii omeneşti ce poartă în sine rănile păcatului: „Dar din cauza desfrânării, să-şi aibă fiecare femeia sa, şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul său… Dacă nu se vor putea înfrâna, să se căsătorească; pentru că este mai bine să se căsătorească decât să ardă" (I Corinteni 7, 2-9). Şi mai departe, Apostolul accentuează indisolubilitatea căsătoriei: „Iar celor căsătoriți poruncesc, nu eu, ci Domnul: Femeia să nu se despartă de bărbat. Iar de se va despărți să nu se mărite, sau să se împace cu bărbatul său, iar bărbatul să nu lase femeia" (I Corinteni 7, 10-11). De aici vedem că, dacă în legislația mozaică numai bărbatul putea să-şi repudieze femeia, în noua lege creştină, când în Hristos femeia devine egală cu bărbatul său, şi ea putea avea inițiativa despărțirii.

În continuare, Apostolul se referă la **căsătoriile mixte**, dintre credincioşi şi necredincioşi: „De are vreun frate femeie necredincioasă şi ea va voi să stea cu el, să nu o lase; şi femeia dacă are bărbat necredincios şi acela va voi să stea cu ea, să nu-l lase. Pentru că bărbatul necredincios se sfințeşte prin femeie, şi femeia necredincioasă se sfințeşte prin bărbat… Iar de se desparte cel necredincios, despartă-se… Te-ai legat de femeie? Nu căuta dezlegare. Te-ai legat de femeie? Nu căuta femeie" (I Corinteni 7, 13–27).

Indisolubilitatea căsătoriei are ca temei sacralitatea „tainei în Hristos şi în Biserică". În unitatea familiei soții se sfințesc reciproc prin harul lui Dumnezeu, de aceea şi copiii vor fi sfinți: „Pentru că bărbatul necredincios se sfințeşte prin femeie, şi femeia necredincioasă se sfințeşte prin bărbat; fiindcă altfel copiii voştri ar fi necurați, dar acum sunt sfinți" (I Corinteni 7, 14).

Se cuvine să precizăm în continuare că legislația mozaică nu obliga pe soț să repudieze soția adulteră, nici să o denunțe şi nici să o pedepsească. Dacă dorea putea să o tolereze

(Levitic 20, 10; Numeri 5, 11-31; Deuteronom 22, 13-29). Aşa s-a întâmplat şi cu dreptul Iosif, logodnicul Sfintei Fecioare, pe care văzând-o însărcinată, „fiind drept şi nevoind să o vădească, a dorit să o lase pe ascuns" (Matei 1, 19). Mântuitorul admite despărțirea de soția adulteră, iar Apostolul, pentru a întări sacralitatea conjugală precizează că „dacă femeia s-a despărțit, să nu se mărite, sau **să se împace cu bărbatul său**" (I Corinteni 7, 11). De aici vedem că indisolubilitatea căsătoriei are întâietate față de păcatul săvârşit.

4. ATITUDINEA BISERICII FAȚĂ DE DIVORȚ

În perioada post apostolică, pentru consolidarea disciplinei în comunitatea creştină, repudierea soției adultere nu mai este **simplă permisiune**, ci devine **obligație morală.** Vom face câteva precizări urmărind modul în care Păstorul lui Herma, document de mare autoritate, datând din secolele II – III, redă atitudinea Bisericii față de indisolubilitatea căsătoriei, vizavi de adulter:

1. Soțul nu trebuie să mai trăiască cu soția adulteră din moment ce a luat la cunoştință de fapta ei.

2. Dar pentru a nu deveni el însuşi adulter, nu îi este îngăduit să se recăsătorească. Soția poate fi reprimită dacă se va pocăi. Dumnezeu vrea să ierte primul păcat, dar pentru a nu se repeta, pocăința nu poate fi acordată decât o singură dată.

3. Datorită faptului că soții sunt egali, ceea ce se spune despre bărbat este valabil şi pentru femeie.[581]

Sfântul Iustin Martirul şi filosoful relatează cazul unei femei creştine care şi-a repudiat soțul pe motiv de adulter repetat: „O femeie oarecare, soția unui bărbat desfrânat, fusese şi ea, mai înainte, tot atât de desfrânată. Dar, de îndată ce a cunoscut învățătura lui Hristos, ea s-a cumințit şi a încercat să-l facă şi pe soțul ei, deopotrivă, să se cumințească… Acela, însă, insistând mai departe în aceleaşi năravuri urâcioase, prin faptele lui de toată ziua şi-a îndepărtat singur de la el pe soția lui. Deci, femeia, socotind o impietate de a se culca, mai departe, cu un bărbat, împotriva legii naturale şi care, împotriva justiției, încerca să-şi găsească prilejuri de plăcere în toate, s-a gândit să se despartă de trăirea laolaltă cu el. fiind sfătuită, însă, de cei ai ei, să nu se grăbească, ci să mai aştepte încă, în nădejdea că soțul ei îşi va schimba felul de viață, împotriva voinței ei, a rămas mai departe cu el. Odată, când soțul ei se găsea la Alexandria, i-a ajuns la ureche că acolo acesta a săvârşit lucruri şi mai urâte, şi, pentru ca nu cumva să se facă şi ea părtaşă la nedreptățile şi nelegiuirile lui, deoarece se găsea sub acelaşi acoperământ cu el, ducând acelaşi fel de viață şi împărțind patul ei cu el, i-a dat ceea ce se cheamă la noi „repudiu" şi s-a despărțit de el".[582]

[581] C. Mihoc, o.c.p. 194–195.
[582] Apologia a doua, II, trad. Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, PSB 2, Bucureşti, 1980 p. 77-78

Posibilitatea de reprimire a soției bazată pe faptul că face parte din trupul său („vor fi amândoi un trup"; „ceea ce Dumnezeu a legat omul să nu despartă"), va deveni o directivă pentru secolele care vor urma. Apologeții creştini vor numi însă căsătoria a doua ca un „adulter gentil", fiindcă, după cuvintele Apostolului, „cel ce lăsat femeie să nu mai caute femeie…"; „Te-ai legat cu femeia? Nu căută dezlegare. Te-ai dezlegat de femeie? Nu căuta femeie" (I Corinteni 7, 27). Iată şi cuvintele unui apologetic creştin din secolul al II-lea: **Viața noastră creştină se întemeiază nu atât pe grija de a cuvânta frumos, ci mai ales pe puterea de convingere a faptelor bune**. Aceasta înseamnă ori că rămânem singuri, aşa cum ne-am născut, ori că ne mărginim numai la o singură căsătorie, pentru că pe cea de a doua o socotim un **adevărat adulter**, după cum zice Scriptura: „Oricine va lăsa pe femeia sa şi se va însura cu alta, săvârşeşte adulter" (Matei 19, 9)... Dar în acelaşi timp Scriptura nici nu ne îngăduie să ne despărțim de femeia pe care am lăsat-o ca fecioară, nici nu ne lasă să ne luăm o a doua soție, chiar dacă cea dintâi ar fi decedat, căci unul ca acela comite **adulter deghizat** întrucât la început Dumnezeu a creat numai un singur bărbat şi o singură femeie, desființând oarecum comunitatea bazată numai pe relații trupeşti, spre a sigura parcă în primul rând relațiile spirituale ale speciei umane".[583]

Mai târziu, **Clement Alexandrinul**, marele deschizător de drumuri în morala creştină, acceptă căsătoria a doua, pornind de la faptul că „**nu căsătoria este păcat, ci desfrânarea! Că altfel profetul ar trebui să numească şi naşterea păcat şi tot aşa şi pe Creatorul naşterii**".[584] El arată că „profetul socoteşte comuniune necurată împreunarea cu un trup străin şi nu cu trupul celei date prin căsătorie pentru naşterea de copii. De aceea şi apostolul spune: vreau ca văduvele tinere să se mărite, să nască copii, să-şi chivernisească gospodăria…" (I Timotei 5, 14–15).[585]

Pe de altă parte Clement acordă prioritate văduviei, spunând că: „dacă apostolul dă cuiva din îngăduință a doua căsătorie, pentru că nu se poate înfrâna şi ca să nu ardă, acela nu păcătuieşte față de Testament – că a doua căsătorie nu-i este oprită de lege – dar nu mai împlineşte desăvârşirea aceea înaltă a viețuirii după evanghelie. Dar dacă nu se căsătoreşte a doua oară, ci păstrează neîntinată căsătoria desfăcută de moarte, dobândeşte luişi slava cerească; pentru că dă de bună voie ascultare rânduielii lui Dumnezeu, datorită căreia ajunge stăruitor slujitor al Domnului".[586]

Sfântul Vasile cel Mare admite desfacerea căsătoriei numai în anumite cazuri. În primul rând, dacă ambii soți au hotărât să intre în monahism: „Şi pe cei căsătoriți care vin spre o viață de acest fel, trebuie a-i întreba dacă fac acesta cu consimțământul reciproc, după dispoziția

583 Atenagoras atenianul, Solie în favoarea creştinilor, XXXIII, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, PSB 2, Bucureşti, 1989, p. 381.
584 Stromatele. III, XII, 90, 4, trad. Pr. D. Fecioru, PSB 5, Bucureşti, 1982, p. 227,
585 Stromatele. III, XII, 89, 2-3, p. 229,
586 Stromatele, III, XII, 82, 4-5, p. 223.

Apostolului („căci bărbatul — spune el — nu este stăpânul corpului său" I Corinteni 7, 4); şi astfel cel ce vine, să fie primit înaintea mai multor martori; pentru că nu este nimic mai de preferat decât ascultarea față de Dumnezeu".[587] În al doilea rând, urmând învățăturii Sfintei Scripturi, „pentru desfrânare sau dacă ar fi piedecă spre pietate".[588]

Sfântul Grigorie de Nazians opunându-se discriminării pe care legile romane o fac între drepturile bărbatului şi ale femeii, impune principiul creştin al egalității soților atât prin creație, cât şi pentru faptul că Hristos s-a jertfit pentru mântuirea lor, fără nici o deosebire. Apoi, prin „marea taină a căsătoriei, au devenit „un singur trup" (Efeseni 5, 31). Pe de lată parte, marele capadocian, nu acceptă decât prima căsătorie. El spune că „**prima (căsătorie) este lege, a doua concesie, iar a treia călcarea legii**". În ceea ce priveşte divorțul, Sfântul Grigorie apreciază că „Legea (mozaică) permite repudierea pentru orice motiv. Hristos însă nu face acelaşi lucru; El îngăduie numai despărțirea de cea desfrânată; toate celelalte (motive) El porunceşte să fie luate cu filosofie (înțelepciune, chibzuință, discernământ). Desfrânata (se face vinovată), deoarece ea alterează neamul; pe toate celelalte aspecte să le suportăm şi să le luăm pe filosofie; ba chiar şi mai mult, suportați şi luați (toate) cu filosofie, voi toți care va-ți asumat jugul căsătoriei". Defectele soției trebuie curmate, înlăturate, corectate, fără ca ea să fie repudiată.[589] Dacă repudierea era legală, potrivit legilor romane, „ea este cu totul străină legilor noastre (creştine)".[590]

Urmând îndemnurilor apostolice cu privire la căsătoriile mixte dintre credincioşi şi necredincioşi (I Corinteni 7, 15–16), Sfântul Ioan Gură de Aur, analizează aspectul concret al situației, ce poate duce la desfacerea căsătoriei. „de exemplu, dacă (soțul) îți porunceşte să jertfeşti şi să iei parte, conform căsătoriei, la impietatea lui, sau a părăsirii căminului conjugal, atunci este mai bine să dizolvi căsătoria, dar nicidecum evlavia… Iar dacă zilnic (soții) se ceartă şi se luptă pentru aceasta, atunci este mai bine să te eliberezi (să lapezi) acest rău".[591]

Pe de altă parte, orice necazuri sau neajunsuri ar avea soții în căsnicia lor, nu le este îngăduită despărțirea, ci le este indicat efortul sporit de a se face totul pentru îndreptarea şi vindecarea metehnelor, aşa cum a făcut Hristos cu Biserica, mireasa Sa. „Imită şi tu acest lucru – spune marele antiohian – chiar dacă soția ta ar greşii cu multe păcate în fața ta, uită-le pe toate, iartă tot; chiar dacă are o fire rea, îndreapt-o cu dulceață şi bunătate, ca şi Hristos Biserica".[592]

---

587 Reguli mari, 12, Scrieri, partea doua, trad Prof. Iorgu D. Ivan, PSB 18, Bucureşti 1989, p. 242
588 Regulile morale, 73, Scrieri, partea a doua, trad. Prof. Iorgu D. Ivan, PSB 18, Bucureşti 1989, p. 187
589 Cuvântul XXVIII la Matei, P.G. 36, 293
590 Epistola CXLIV, P.G. 37, 245.
591 Omilia XIX la I Corinteni, P.G. 61, 155.
592 Omilia III, 2 despre căsătorie, P.G., 61, 228

În cazul morții unuia din soți, Sfântul Ioan recomandă văduvia, arătând că aşa cum sclavii fugiți de la stăpân, târăsc lanțul după ei, tot astfel şi femeile când părăsesc pe bărbații lor, poartă cu ele cătuşele legii căsătoriei, care învinuindu-le peste tot, strigă în urma lor: „Femeie, eşti legată prin lege!”. La fel se întâmplă şi cu bărbații care i-au o femeie care şi-a părăsit soțul, aceleaşi lanțuri ale căsătoriei îi învinuiesc pe amândoi cu cuvintele: „Trăieşte încă bărbatul ei!” Şi: „cel ce va lua pe cea lăsată săvârşeşte adulter” (Matei 5, 32).[593]

Legislația bisericească are prevederi clare cu caracter moral-juridic cu privire la dizolvarea căsătoriei. Astfel, **sinodul de la Cartagina** (419) arată că „potrivit învățăturii evanghelice şi apostolice, nici cel lăsat de soție, nici cea părăsită de bărbat să nu se împreune cu altcineva, ci, ori să rămână aşa, ori să se împace. Disprețuind aceasta, vor fi supuşi la penitență” (can. 102).

Sub **aspect istoric** trebuie să arătăm că înainte de împăratul Justinian, orientându-se după dreptul roman, oricare din soți putea dizolva căsătoria, trimițând celuilalt soț: „**libellus repudii**”. Prin Novelele 22 şi 117, Justinian a interzis „repudium”, ca ilegal.

În secolul al VI-lea împăratul Justinian prin Novela 134 din 542 a statornicit legalitatea **divorțului prin consens** atunci când soții s-au hotărât să ducă o viață ascetică (să se călugărească).

Ştiut fiind că prin moartea unuia din soți, căsătoria era dizolvată, forma legală a divorțului în secolul al VI-lea se putea produce pentru următoarele motive:

1. Moartea morală provocată de adulter.
2. Moarte provocată prin atentatul unui soț la viața celuilalt, având gravitatea crimei.
3. Moartea religioasă, provocată de erezie sau schismă.
4. Moartea civilă se socotea a fi provocată de pedepsirea cu moartea a unuia dintre soți, sau privarea de libertate mai mult de trei ani sau prin deportare, precum şi dispariția unuia din soți în condiții nedeterminate.
5. Moarte fizică parțială, identică cu neputința fizică a îndeplinirii datoriilor conjugale.
6. Consimțământul soților determinat de dorința de a duce o viață ascetică (să se călugărească, sau când soțul este ales episcop).[594]

La această formă de desfacere a căsătoriei face referire şi canonul 87 al sinodului V–VI ecumenic, Trulan, din 692, având următorul conținut: „Aceea care şi-a părăsit bărbatul şi se duce după altul este adulteră, după Sfântul şi dumnezeiescul Vasile, care prea bine a ales acest lucru din profeția lui Ieremia: că „dacă femeia se face (va fi) a altui bărbat, să nu se întoarcă la bărbatul ei, ci spurcată va să fie” (Ieremia 3, 1); şi iarăşi: „Cel ce are (ține) adulteră, este nebun şi necredincios (păgân)” (Proverbe 18, 23). Dar de s-ar vădi că a fugit, fără cuvânt (pricină) de la bărbat, el este vrednic de iertare, ea însă de certare. Iar iertarea i se va da

593 Idem, II, 1, P.G., 61, 218-219
594 Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, Canoanele Bisericii Ortodoxe, note şi comentarii, f. loc., 1991, p. 145

acestuia spre a se uni (spre a fi în comuniune) cu Biserica. Iar cel care-şi părăseşte femeia pe care şi-a luat-o în mod legiuit şi aduce pe alta — după hotărârea Domnului — se supune osândei adulterului, căci s-a orânduit de către Părinţii noştri, că unii ca aceştia, timp de un an, să se tânguiască (să plângă), doi ani să asculte, trei ani să cadă (în genunchi) şi în al şaptelea să stea împreună cu credincioşii, şi aşa să se învrednicească de împărtăşanie, de se vor pocăi, adică cu lacrimi".

După cum vedem, canonul arată că divorţul fără motiv este asimilat cu adulterul, dacă cel care are iniţiativa se căsătoreşte sau convieţuieşte cu o persoană străină.

La acelaşi sinod ecumenic se hotărăşte ca „aceea al cărui bărbat este plecat, şi, fiind el neştiut (dispărut) ea se căsătoreşte cu altul înainte de a se încredinţa despre moartea aceluia, săvârşeşte adulter. Aşijderea se supun aceleiaşi certări, şi soţiile ostaşilor, cele ale căror soţi fiind neştiuţi (dispăruţi) se căsătoresc — precum şi acelea care, din pricina călătoriei bărbatului nu-i aşteaptă reîntoarcerea. Însă aici lucrul are oarecare iertare pentru că este mare bănuiala de moarte. Iar aceea care s-a căsătorit din neştiinţă cu cel părăsit pentru o vreme de către soţie — apoi lăsând-o pe ea, pentru că s-a reîntors la el cea dintâi cu toate că a săvârşit adulter, (a făcut-o) totuşi din neştiinţă (şi) aşadar nu se opreşte de la căsătorie, dar ar fi mai bine dacă ar rămâne aşa. Iar dacă într-un timp oarecare s-ar înapoia ostaşul a cărui soţie, din pricina lipsei lui mai îndelungate s-a unit (însoţit) cu nu alt bărbat, acesta (ostaşul) dacă voieşte să-şi ia îndată pe soţia sa, dându-i-se ei iertare, din pricina neştiinţei, (la fel), şi bărbatului care se însoţise cu ea în a doua căsătorie" (can. 93).

Dat fiind faptul că logodna era socotită şi asimilată în multe privinţe cu căsătoria, „cel ce ia spre însoţire de căsătorie pe femeia logodită cu altul, trăind încă logodnicul, să fie pus sub învinuire de adulter" (can 98).

Este interesant de urmărit şi legislaţia bisericească cu privire la cea de a doua căsătorie.

Sinodul de la Laodicea (343), pornind de la îndemnurile Sfântului Apostol Pavel prin care stabileşte că „dacă va muri bărbatul, este liberă după lege, nefiind adulteră, dacă ia alt bărbat" (Romani 7, 3 şi I Corinteni 7, 39), „hotărăşte potrivit canonului bisericesc, ca celor care liber şi legiuit s-au împreunat prin nunta a doua, şi nu s-au căsătorit clandestin, după ce a trecut un timp scurt, pe care l-au petrecut în rugăciune şi posturi, după iertare trebuie să li se dea împărtăşirea" (canonul 1).

Disciplina bisericească referitor la căsătoria a doua, are următoarele prevederi: 1. Nu poate fi consacrată în cinul preoţesc o persoană căsătorită a doua oară (can. 17 Apostolic; 17 Sfântul Vasile cel Mare); 2. I se interzice preotului să participe la ospeţele de la nunta celor căsătoriţi a doua oară (can. 7 Neocezarea); 3. Cei ce se căsătoresc a doua oară nu se pot cununa cu ritualul prescris pentru întâia nuntă (can. 2 Nichifor Mărturisitorul), ci după ritualul prevăzut în molitfelnic pentru nunta a doua.

De remarcat este şi faptul că Biserica romano-catolică nu acceptă adulterul ca motiv de divorț, ci numai despărțire de pat şi de masă, iar căsătoria a doua poate fi realizată numai în cazul morții unuia dintre soți

5. EVALUĂRI ETICO–PASTORALE

După cum am văzut divorțul este acceptat după etica creştină numai pe motiv de adulter. Infidelitatea conjugală este un fapt decisiv în menținerea iubirii care stă la baza căsătoriei căci numai ea „toate le poate răbda" (I Corinteni 13, 7).

Sfântul Vasile cel Mare spune în acest sens următoarele: „Chiar dacă soțul ar avea o fire aspră şi sălbatică, soția trebuie neapărat să-l suporte şi nici o pricină să n-o facă să rupă unirea. Este pornit spre bătaie? Dar îi e bărbat! Este bețiv? Dar este unită cu el potrivit firii! Este aspru şi neplăcut? Dar este mădularul tău şi cel mai de cinste dintre mădulare".[595]

Concret vorbind, este adevărat că viața de familie are necazurile şi greutățile ei mai mici sau mai mari. E o jertfă care de multe ori te încovoaie prin responsabilitatea ei. E apoi crucea care trebuie dusă până la capăt cu cinste şi demnitate. Pe de altă parte cei doi soți sunt de multe ori caractere diferite, cu deprinderi deja formate în bine sau în rău. Există firi flexibile care se modelează unul după celălalt, dar sunt şi firi rigide, dornice să domine cu asprime şi putere. Intervine apoi elementul profesional cu multitudinea de probleme şi de interese. Vin apoi copiii, cărora trebuie să le asiguri un viitor. Dacă la acestea se mai adaugă şi metehnele amintite în parte de către Sfântul Vasile cel Mare, atunci vom înțelege mai bine spusele Apostolului că cei căsătoriți „vor avea necazuri în trup" (I Corinteni 7, 28)

Referindu-ne acum la adulter ca posibil motiv de divorț, vom face câteva reflexii etice de ordin pastoral. Se pune în concret întrebarea: „dacă o femeie vine la duhovnicul său pretinzând că soțul ei a comis adulter, trebuie ea încurajată să intenteze divorț?".[596]

Este adevărat că partenerul trădat suferă o cumplită umilire, dar adulterul nu este un păcat de neiertat. Există două forțe sufleteşti care în astfel de situații trebuie mobilizate, spre a funcționa la parametrii maximi. Acestea sunt: **pocăința** din partea celui care a greşit, pe de o parte, şi **iertarea** celui jignit. La această reconciliere îşi poate aduce aportul şi o terță persoană dotată cu înțelepciune şi autoritate morală, dar mai ales cu rugăciunea Bisericii din care cei doi partenerii fac parte ca membre ale Trupului lui Hristos. S-a subliniat faptul că în activitatea pastorală „trebuie să se dea prioritate păstrării şi întăririi familiei, mai ales când sunt şi copii la mijloc. Aceasta înseamnă în primul rând că preotul îl va încuraja pe cel care a săvârşit

595 Omilia la Hexaemeron, VII, V, Scrieri, partea întâia, trad. Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1986, p. 154
596 John Breck, Darul sacru al vieții, trad. P.S. Dr. Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, 2001, p. 131

adulter să-i împărtăşească secretul partenerului său de viaţă — să deschidă rana pentru a o putea trata — şi va face tot ce este necesar pentru vindecarea prin pocăinţă şi printr-o povăţuire adecvată".[597]

„Când o căsătorie este desfăcută — spune Terulian — **răbdarea este folositoare la amândoi soţi**, — prin faptul că susţine pe bărbat şi pe femeie cât stăruie în despărţire — pe unul nu-l face adulter, iar prin celălalt îl îndreaptă".[598] Dacă iubirea „îndelung rabdă" (I Corinteni 13, 4) şi „pe toate le rabdă" (I Corinteni 13, 7), în cazul de criză a familiei, drumul este invers: **de la răbdare la iubire**.

Moralele biologizante proclamând afirmarea calităţii vieţii, plecând de la premisa că aceasta este o posesie de care fiecare poate dispune după bunul plac, şi detaşând-o de orice realitate transcendentă, îi caută împlinirea „hic et nunc", anulându-i orice fel de sacralitate. Dar în această libertate anarhică sexualitatea se reduce la instinctul raportat exclusiv la plăcere, încât adulterul iese din sfera moralităţii, iar divorţul liberalizat este de multe ori consecinţa unei situaţii de moment şi de interes…

Dacă însă sexualitatea va fi privită din perspectiva eshatologică, atunci „moralitatea sexuală este justificată atât timp cât trasează drumul care duce, prin fidelitatea faţă de legământ, la Împărăţia lui Dumnezeu".[599]

Acesta va fi terenul în care harul lui Dumnezeu asigură stabilitatea indisolubilităţii căsătoriei, după modelul primilor creştini, conform mărturiei unui apologet: „La ei (creştini) castitatea este o realitate, înfrânarea se practică, **monogamia se păstrează**, curăţia se păzeşte, nedreptatea este izgonită, păcatul este smuls din rădăcină, dreptatea este trăită, legea stăpâneşte, cinstirea de Dumnezeu se săvârşeşte, Dumnezeu se mărturiseşte, adevărul este preţuit, harul nu se pierde, pacea ne acoperă, cuvântul sfânt ne povăţuieşte, înţelepciunea ne învaţă, viaţa se încununează, Dumnezeu împărăţeşte".[600]

Acelaşi lucru îl constată şi **Tertulian** mai târziu cu privire la ţinuta monogamă a familiei primilor creştini: „…Creştinul nu depăşeşte ce e îngăduit nici când e vorba de sexul femeiesc… Creştinul este bărbat numai al soţiei sale… Creştinul… nu se uită după femei; sufletul său rămâne orb în faţa poftelor".[601] Toate acestea sunt confirmate şi de **Minucius Felix**, când apărându-i pe creştini spune: „Voi (păgânii) interziceţi adulterele, dar le comiteţi cu prisosinţă; noi suntem bărbaţi numai ai soţiilor noastre".[602]

597 Idem, p. 133
598 De patientia, XII, PSB 3, Bucureşti, 1981, p. 194.
599 Ibidem, p. 134
600 Teofil al Antiohiei, Trei cărţi către Autolic, Cartea a treia, XV, trad. Pr. D. Fecioru, P.S.B. 2, Bucureşti, 1980, p. 338.
601 Apologeticul, XLVI, 10-11, trad. rom., PSB 3, Bucureşti, 1981, p.101-102.
602 Octavius, XXXV, 6, PSB 3, Bucureşti, 1981, p. 390.

Având conştiința păcatului, precum şi dragostea față de Hristos, ce se va realiza într-o comuniune veşnică cu El începând din această viață, păstrând indisolubilitatea căsătoriei şi monogamia, primii creştini au făcut din sacralitatea familiei ca dar al lui Dumnezeu „în Hristos şi în Biserică”, sensul însuşi al sfinţeniei vieții lor, rămânând mereu actuali şi pilde de urmat pentru o lume ca cea a noastră, bulversată, ce orbecăie în căutarea unei fericiri, care o duce la ruină...

* * *

COMPORTAMENTUL SOCIAL ÎN LUMINA ASCEZEI CREŞTINE

Morala biologizantă râvnită şi adoptată în mare parte de omul modern, are ca obiectiv descătuşarea instinctivă în numele libertăţii sale demiurgice, fără a-şi da seama că aceasta îl coboară de multe ori în animalitate, tensionându-i viaţa în tot felul de conflicte, care până la urmă îi sunt fatale... Fapt negativ pentru spiritualitatea creştină este că multe din obiceiurile păgâne s-au strecurat şi au intrat în uzanţa practicilor ce poartă titulatura creştină, ridicându-i, sau chiar anulându-i acesteia specificitatea autentică.

Dat fiind faptul că în cadrul moralei creştine accentul cade şi pe educaţia bunei conduite legată de anumite festivităţi religioase sau aniversări personale, considerăm necesar şi util să punem în discuţie acest aspect, fiindcă de multe ori aspectul duhovnicesc rămâne pe plan secundar, predominând comportamentul impregnat de coloratura vitalismului neopăgân "modern"...

Dar aceasta nu este de dată recentă, ci are o provenienţă mult mai îndepărtată. Este cunoscut din istorie faptul că odată cu libertatea creştinismului, şi mai mult, odată cu impunerea lui ca religie universală, popoarele barbare, prin integrarea lor în noul imperiu creştin, primeau cu "bună dispoziţie" noua credinţă şi noua viaţă creştină, fiindcă sub această formă se "debarasau" de sălbăticia vieţii lor, şi primind cultura creştină, intrau în rândul popoarelor civilizate... Dar aceste popoare nu au renunţat în întregime la vechile lor obiceiuri şi tradiţii nu totdeauna pe măsura noii credinţe creştine. S-au produs multe "suprapuneri" neconforme principiilor Evanghelice. Unele din acestea, fiind "inofensive", au fost acceptate de către Biserică, altele însă s-au păstrat tacit, sub forma tradiţiilor devenite şi numite apoi, „populare"... Pe de altă parte, impunerea creştinismului ca religie de stat, în defavorul păgânismului ostracizat, a determinat mase mari de oameni, să renunţe "volens-nolens" la crezul lor. Neavând însă convingeri şi idealuri creştine, prin primirea formală a noii credinţe, ei au păstrat şi deprinderile lor morale, pe care aducându-le în Biserică, au creat o adevărată "distonie" cu viaţa creştină primită de la Apostoli. Biserica a avut tot timpul de luptat pentru menţinerea autenticităţii duhovniceşti, dar viaţa lor neschimbată a denaturat şi derutat tradiţia creştină, atât prin comportamentul personal, cât mai ales prin manifestările publice, impregnat cu tot alaiul vieţuirii lor de altă dată, făcând adevărate obiceiuri, şi derutând conştiinţele creştine, le-a atras spre acceptarea lor, mai ales cu prilejul festivităţilor legate de diferitele sărbători şi comemorări publice. Rămânând fidelă învăţăturii şi practicii de peste veacuri, Biserica a evitat compromisul, impunând normele ei de viaţă duhovnicească. De pildă, în locul saturnaliilor a aşezat postul Naşterii Domnului. Anul Nou, semnificând întoarcerea feţei lui Ianus spre lumină, spre viaţă, spre rodire şi belşug, se sărbătorea sub forma bucuriei sălbatice şi exaltate,

concretizată în dezmăţuri... Fiind acceptată de Biserică primeşte o altă interpretare şi un alt mod de prăznuire. Şi anume, creştinii sărbătoreau acum viaţa cea nouă legată de numele lui Iisus, care la 8 zile după naştere, fiind tăiat împrejur, conform prescripţiei Legii, a primit şi numele, care pentru creştini avea o semnificaţie duhovnicească cu totul deosebită. Iar mai târziu, după moartea Sfântului Vasile cel Mare, praznicul făcea cu evlavie şi sfinţenie şi pomenirea lui. Şi exemplele pot continua, nu însă fără a recunoaşte că mulţi credincioşi mai slabi în credinţă şi trăire creştinească, au acceptat multe din practicile păgâne, devenite apoi tradiţii şi obiceiuri populare, cu o răspândire destul de mare. Faţă de aceste situaţii s-au ridicat glasuri care revendicau valorile autentice ale Sfintei Tradiţii Apostolice. Iată pe unul din ei, confundat cu Sfântul Ioan Gură de Aur pentru verva neconvenţională a cuvântului său. Iată, dintr-o cuvântare la Învierea Domnului, câteva sentinţe duhovniceşti: "...Aceasta este ziua cea adevărată, ziua biruinţei, ziua îndătinată a învierii, ziua în care ni s-a dăruit podoaba harului şi avem parte de mielul (cf. Isaia 12, 11) cel raţional şi cuvântător, ziua în care celor născuţi din nou li se dă spre hrană lapte (cf. I Corinteni 3,2), ziua purtării de grijă faţă de cei săraci. "Să ne bucurăm şi să ne veselim întru ea": nu repezindu-ne la cârciumi, ci zorindu-ne spre mormintele martirilor; nu preţuind beţia, **ci iubind dreapta măsură**; nu dansând frenetic — ca şi iudeii — ci veselindu-ne ca şi Apostolii; nu prin pieţele distractive ale oraşului, ci cântând psalmi cu cei de acasă. Ziua de astăzi este a învierii şi nu a purtării nechibzuite, (căci) dansând, nimeni nu urcă la ceruri şi nimeni, îmbătându-se nu stă în preajma Împăratului. De aceea, nici unul dintre noi să nu necinstească această zi... vestită prin glasul profeţilor, aşteaptă datorită făgăduielii (făcută) Părinţilor (noştri), împlinită chiar sub ochii Apostolilor şi primită prin credinţă Bisericii".[603]

Mulţi din creştinii acelor timpuri, din dorinţa de a duce o viaţă duhovnicească mai înaltă, au ales liniştea mănăstirilor. Şi astfel spiritualitatea creştină va primi aici dimensiuni de profundă elevaţie duhovnicească, mai ales după organizarea vieţii de obşte de către Sfântul Vasile cel Mare, în Răsărit, iar în Apus de Sfântul Ioan Casian (cu un secol înainte de Benedict de Nursia).

Referindu-ne acum la aspectul educativ al conduitei legată de aniversările personale, vom semnala şi aici unele aspecte negative "încadrate" în sărbătorile creştine. De pildă, nu toţi cei ce poartă numele celui mai mare om născut din femeie, a inegalabilului ascet şi profet, Sfântul Ioan Botezătorul, sau a sfintei şi Prea curatei Fecioare Maria, Maica Domnului, "mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât Serafimii", îşi sărbătoresc numele urmând pilduitoarea viaţă de sfinţenie a patronilor duhovniceşti... E vorba, desigur, de o lipsă a educaţiei creştine, care însă nu e bine să întârzie prea mult!...

603 Sfântul Ioan Pseudo-Hrisostom, Omilii pascale (introd. text critic, trad. comentar şi index de Michel Aubineau, col. "Sources Chretiennes, No. 187), Paris, 1972, p. 318-324, trad. rom. diac. prof. SebastianArdelean, În Foaia Diecezană (seria nouă) nr. 4/1997, p.2.

1. ASCETICA CREŞTINĂ ANIMATOAREA COMPORTAMENTULUI CIVILIZAT

Cultivând asceza creştină ca stăpânire de sine şi viaţă ordonată, acţiunile omeneşti se orientează în direcţia depăşirii sălbaticului din om, spre a crea ordinea socială prin comportamentul civilizat... Iar pentru a nu rămâne numai la afirmaţii, considerăm potrivit să oferim câteva exemple concrete, pe care oricine le poate vedea. Spre deosebire de animal — ca să vorbim prozaic — omul curăţă locul unde stă, unde mănâncă, şi unde doarme. Nu-şi „varsă balele", ci îşi şterge gura şi nasul cu grijă. Nu mănâncă direct cu gura din "strachină", ci foloseşte anume vase şi instrumente pentru a nu-şi murdări mâinile. Îşi spală regulat corpul, mâinile şi dinţii. Îşi îngrijeşte îmbrăcămintea, încălţămintea, părul, barba, unghiile şi tenul. Nu lasă murdărie în urma lui. Îşi ţine lucrurile în ordie. Îşi disciplinează pornirile firii. Evită mirosul neplăcut. Caută frumuseţea naturală, ce îi aduce prospeţime, varietatea expresiei de comunicare şi sănătatea. Astfel omul imprimă propriei sale naturi pecetea specifică atât ca util, cât şi ca valoare. Şi toate acestea, datorită instanţelor sale de conştiinţă, care-i conferă calitatea demiurgică referitoare la sine, ca şi cunoaştere de sine, în perspectiva devenirii sale axiologice, ca fiinţă capabilă de progres, cultură şi civilizaţie.

Pe de altă parte, omul ca persoană are capacitatea de comunicare şi comuniune, prin raportarea propriilor atitudini la alte persoane. Impulsionată de instinctul social existent în conştiinţa omului, bunacuviinţă promovată de ascetica creştină se concretizează prin atitudini de bunăvoinţă adresate altei persoane, sau grupului social. Şi astfel, omul ca "zoon politikon", învinge instinctul sălbăticiei egocentrice din sine, şi prin comportamentul civilizat pe care îl adoptă, devine **politikos**. În felul acesta , bunul simţ şi respectul faţă de alţii, fiind expresia ascezei ca stăpânire de sine, îi impune omului conduita faţă de cei din jurul său, prin ceea ce numim în contemporaneitate atitudini **manierate** şi **elegante**, precum: a da întâietate celui mai în vârstă, sau ierarhic superior; a saluta după cuviinţă; a fi ordonat în gesturi, atitudini şi cuvinte; a nu fi necuviincios, arogant, insolent, impulsiv şi necontrolat...

În această situaţie, asceza creştină **ca orientare a conştiinţei spre valorile spirituale, creează caractere morale menite să înnobileze firea omenească prin decenţă, tandreţe, generozitate şi gratitudine**.

Asceza creştină a scos la lumină sufletul omenesc, eliberându-l din întunericul sălbăticiei egocentrice, dominat de tot felul de patimi şi pofte înrobitoare, încât normele de îndreptare ale vieţii creştine au menirea să înnobileze, să înnoiască şi să transforme firea omenească după modelul vieţii lui Hristos, fără ca acesta să constituie un imperativ exterior, ci să pornească dintr-o **necesitate interioară, duhovnicească aparţinătoare firii omeneşti înnoite prin har** (II Corinteni 5,17; Efeseni 4,24). Astfel, îndreptarele ascetice ale vieţii creştine, definind însăşi comportamentul creştin, au devenit de-a lungul vremii izvor de

inspirație pentru educarea firii omenești, prin stabilirea a ceea ce epoca modernă numește "maniere ale comportării civilizate". **Inițial acestea au fost expresia vieții celei noi în Hristos** (cum vom vedea mai departe), **adică însăși lumina vieții lui Hristos în viața celor ce-I poartă numele ca ucenici ai Lui:** "Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât văzând faptele voastre cele bune, să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri" (Matei 5, 16). În același timp, aceste norme de îndreptare a vieții creștine reprezintă viața **însăși de bună rânduială a Duhului** (I Corinteni 14,33), care pătrunde și transformă în fapte ale ordinii și bunei conviețuiri, viața duhovnicească a fiilor Împărăției, care "toate cu cuviință și rânduială le săvârșesc" (I Corinteni 14,40), fiindcă "dacă trăim cu Duhul, cu Duhul să și umblăm" (Galateni 5, 25). De aici și îndemnul expres al Apostolului pentru o viță a bunei cuviințe: "În sfârșit, fraților, câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt drepte, câte sunt iubite, câte sunt cu nume bun, orice virtute și orice laudă, acestea să le gândiți" (Filipeni 4, 8), "ca să fiți fără prihană și curați, fii ai lui Dumnezeu nepătați, în mijlocul unui neam rău și sucit, între care vă arătați (străluciți) ca niște luminători în lume" (Filipeni 2, 15).

Toate cărțile sapiențiale din lume au ca obiectiv concret modul de manifestare a înțelepciunii practice. Și cum asceza stă la temelia ei, valoarile care o recomandă în mod plenar sunt bunele comportări, manierele sau obiceiurile ce intră în programul unei vieți civilizate, având ca scop buna rânduială a vieții de zi cu zi, precum și a ambianța socială. Deși diferă unele de altele, variațiile nu arată atât de mult distincția, cât apropierea dintre ele... Totuși, într-un fel apar în Proverbele lui Solomon, altfel în "Pedagogul" lui Clement, și diferit nuanțate sunt ele prezentate de către Sfântul Isaac Sirul. În epoca modernă ele vor forma un adevărat "cod al manierelor civilizate".

Bunele deprinderi ca rezultat al ascezei, înnobilează ființa umană, afirmându-i condiția specifică, ce depășește sălbăticia și animalitatea. Ele îl fac pe om agreabil și ordonat, manierat în relațiile cu semenii și în societate, după cum arată **Sfântul Isaac Sirul**, prezentând aspecte concrete ale vieții spiritualizate, devenite adevărate exemple de comportament civilizat și manierat. "Nu-ți arunca privirile ici și colo, ci asupra celor ce îți stau în față; nu flecări, ci grăiește cele de trebuință; mănâncă numai cât îți este de trebuință pentru a-ți susține viața, și nu pentru a cădea în lăcomie; gustă din fiecare câte puțin, nedorind să-ți umpli stomacul numai cu unele (alimente) pe care le alegi pentru că pe altele le disprețuiești (scil. nefiind politicos, sau lacom, fii modest și serviabil... Fugi (ferește-te) de îndrăzneală (obrăznicie) ca de moarte. Fii chibzuit în modul cum îți împarți timpul somnului... Nu scuipa înaintea cuiva. Dacă ți-ar veni să tușești la masă fiind, întoarce-ți fața (capul) înapoi. Bea și mănâncă cu cumpătare... Nu fi obraznic întinzându-ți mâna spre a lua ceva dinaintea prietenilor tăi. Iar de șade înaintea ta un străin, poftește-l să mănânce, o dată și încă odată... Când caști, acoperă-ți gura... Ușa prietenului tău deschide-o și închide-o fără zgomot. Nu da buzna înăuntrul ei, înainte bate la ușă și intră numai după ce ți se îngăduie... Fii întru toate ascultător în tot lucrul cel bun; nu urma arghirofililor... Discută cu blândețe și cu mult bun simț. Mergând pe cale nu

o lua înaintea celui mai mare decât tine... Fereşte-te de prea mare intimitate chiar cu cei ai tăi... Nu mărturisi nimănui tainele, faptele şi cuvintele tale... Fugi de cei grabnici de a-şi da o părere, ca de un leu fără rânduială... fereşte-te de cărările mânioşilor şi bătăuşilor pentru ca să nu ți se umple inima de mânie şi să pună întunericul stăpânire pe sufletul tău. Să nu locuieşti cu cei mândri, ca să nu plece din sufletul tău lucrarea Sfântului Duh şi să se facă lăcaş a toată patima".

În sfârşit, autorul încheie cu următorul îndemn: "**De vei păzi, omule, aceste rânduieli şi te vei îndeletnici pururea cu cugetarea la Dumnezeu, sufletul tău va vedea în tine lumina lui Hristos ce nu se va întuneca în veac**".[604]

2. IMPORTANȚA EDUCAȚIEI FIZICE PENTRU DISCIPLINAREA SIMȚURILOR

Am văzut că pentru monahi "ora et labora" constituia, pe lângă aspectul religios, şi o compensare psihosomatică, îndeplinind în acelaşi timp şi o funcție psihoterapeutică.

Pentru omul modern sedentar, sau prea "inundat" de confort, activitatea fizică atât de necesară asigurării echilibrului energetic în organism, poate fi asigurată prin exercițiile gimnastice, excursii, plimbări, practici sportive în aer liber ; iar la destinderea psihică se poate ajunge şi prin participarea la competițiile sportive.

Prin urmare, nu este vorba de o laicizare a lui **askesis**, fiindcă educația fizică exercitată cu discernământ ajută totdeauna omului modern prea sedentar să-şi disciplineze simțurile, armonizând natura sa biopsihică în sine însăşi, fără ca aceasta să-l abată de la rugăciune (care ştim că constituie elementul esențial al ascezei creştine).

De fapt, educația fizică se înscrie în capitolul datoriei noastre de a ne îngrijii trupul. In cazul educației fizice, se merge mai departe, de la simpla îngrijire, la educația naturii biologice a omului.

Deşi cuvântul ασκήσις — luat mai ales din uzanța gimnaştilor — a trecut pe plan spiritual, desenând exercițiile duhovniceşti pentru disciplinarea simțurilor, el nu a rămas în afara evlaviei trupului dacă ne gândim, chir şi numai a binecunoscutelor metanii ce se fac în semn de căință şi smerenie în fața lui Dumnezeu.

Discutarea atitudinii moralei creştine față de educația fizică este o problemă de acută actualitate, dat fiind faptul că multe din competițiile sportive de astăzi încearcă în multe privințe să reediteze vechile practici păgâne, pe care Biserica le-a repudiat şi chiar eradicat.

---

[604] Cuvântul VII despre rânduiala şi aşezarea noilor începători (novicilor) cum şi cele ce se referă la acestea, trad. diac. N. Corneanu, în Foaia Diecezană, nr. 36-37 (14 septembrie), 1947, p. 2-4. Vezi şi Filocalia, vol. X, trad. cit. p. 60-63

Să vedem însă la început datele problemei.

Devenind religie de stat, creştinismul nu numai că a avut rezerve faţă de educaţia fizică, dar i-a devenit de-a dreptul adversar, mai ales când a fost vorba de manifestarea ei publică.

Încă din primele zile ale creştinismului, filocalia a înlocuit kalokagatia, şi astfel creştinismul a promovat şi sprijinit aproape în exclusivitate iubirea frumuseţilor spirituale, pe cât posibil detaşată de frumuseţea artificială a trupului, marcată mai ales de luxul ce duce la păcat. Dacă în spiritualitatea creştină a primelor veacuri s-a simţit totuşi nevoia asigurării echilibrului normal dintre suflet şi trup, s-a recurs la metode de abstinenţă, sau de asociere a rugăciunii cu munca fizică, consacrându-se într-o formulă de aur, deviza: "ora et labora".

Reţinerea faţă de educaţia fizică a mers şi mai departe, datorită "smintelii" pe care aceasta a creat-o conştiinţelor creştine. Şi nu nejustificat, dacă vom zăbovi puţin să analizăm modul în care se desfăşura educaţia fizică în Grecia antică. Se ştie că în palestre şi gimnazii, tinerii şi adulţii exersau educaţia fizică dezbrăcaţi complet, şi de multe ori între pedotrib şi elevii săi se stabileau şi acte de pedofilie, situaţie abominabilă pentru spiritualitatea creştină. Pe de altă parte, cei mai buni gimnaşti participau la jocurile olimpice. Acestea erau socotite în acea vreme o instituţie religioasă şi cetăţenească, având un rol deosebit de important în viaţa culturală a Greciei antice, fiindcă întrecerile sportive nu vizau numai forţa trupului, ci în acelaşi timp aveau şi un rol educativ, cultivând sentimentul demnităţii şi al solidarităţii umane. Olympia nu era un simplu polis, ci un adevărat complex sacru, cu temple, altare, un stadion şi un prytaneion, unde se făceau banchetele în cinstea învingătorilor. Era de faţă şi statuia lui Zeus, în faţa căruia se depunea jurământul de corectitudine şi de cinste în abordarea întrecerilor sportive, de către atleţi, arbitri şi antrenori. După întreceri, în cinstea învingătorilor se organizau ospeţe şi petreceri care se prelungeau până în zorii zilei. După victorie, aceştia aduceau, a doua zi, jertfe, după un anume ritual la cele şase altare. Cinstea care li se acorda învingătorilor era aşa de mare, încât, ca şi eroilor, li se consacra chiar un cult. În astfel de împrejurări, împăratul Teodosie cel Mare dorind să facă din creştinism o religie universală în imperiu, şi "eo ipso"să promoveze morala lui specifică, ia măsuri de eradicare a păgânismului şi a întregului cortegiu de destrăbălări promovate de acesta de-a lungul vremii, şi astfel în anul 393 aboleşte olimpiadele.[605]

Dat fiind însă faptul că după atâtea secole au apărut noi relaţii politice, sociale, culturale şi morale cu care Evanghelia şi Biserica sunt confundate în actualitate, considerăm că, promovând sănătatea sufletului, şi a trupului, educaţia fizică trebuie promovată.

Se ştie prea bine că astăzi tinerii creştini urmează şcoli laice, unde educaţia fizică este materie de învăţământ cu statut obligatoriu. Ei pot urma chiar şcoli speciale de educaţie fizică. Ei participă apoi din plin la manifestările sportive. În acelaşi timp, mulţi dintre ei se implică

---

605 Ovidiu Drimba, o.c., p.550-551

în calitatea de spectatori participând la întrecerile sportive. Şi dacă e vorba acum de alte situaţii, de alţi oameni şi de alte împrejurări, se impune şi revizuirea vechilor atitudini creştine, prin adoptarea altora noi, diferite de cele legate de decretele imperiale de care ne despart mai bine de un mileniu şi jumătate. Şi nu e nici un rău dacă morala creştină îşi aduce aportul, asumându-şi sarcina formării sănătăţii sufleteşti în corelaţie cu cea a trupului, într-un mod nou, potrivit noilor situaţii existente. Iar felul în care se desfăşoară sportul în zilele noastre, nu mai produce sminteala de altă dată. El este etichetat ca un izvor de sănătate sufletească şi trupească, prezentând o emulaţie spirituală în întreceri: relaxând psihicul, scoţându-l din stressul cotidian, în favorul unei angajări totale în direcţia obţinerii unei victorii în urma unui angajament deconectant. În acelaşi timp, întrecerile sportive creează spiritul de echipă, de grup, dezvoltând atenţia şi puterea de concentrare, ceea ce, evident, eliberează mintea de obsesii şi încordare stressantă, aducându-i prospeţimea şi luciditatea. Iar sub aspect trupesc este benefic prin aceea că angajează corpul într-o acţiune susţinută. Eliminând toxinele prin transpiraţie, face odihna mai plăcută prin echilibrarea energiei nervoase. Apoi, scade predispoziţia la obezitate, activează funcţiile organelor interne, nu lasă muşchii să se atrofieze, echilibrează tensiunea sanguină, măreşte volumul respirator, etc. Iar sub aspect moral educativ, tempereaza spiritele prea aprinse, impune corectitudinea în respectarea regulamentelor, întăreşte acţiunea comună, aduce încrederea şi stăpânirea de sine, eliberând sufletul de complexe de inferioritate...

S-a remarcat pe bună dreptate că sportul favorizează dezvoltarea personalităţii şi în relaţiile sociale. Practica sportului ne oferă posibilitatea de a ne educa în aşa fel încât să ne purificăm voinţa de egocentrism, înlăturând prea multa iubire de sine. De fapt, cel ce-şi caută măsura sa proprie, se străduieşte să realizeze un echilibru al posibilităţilor sale, care îl conduce la stimularea reciprocă de acţiune. În acelaşi timp, activitatea de performanţă sportivă dezvoltă caracterul uman într-un context social. Conciliul de la Vatican II cerea ca sportul să contribuie la închegarea de legături frăţeşti între oamenii de toate condiţiile, de toate naţionalităţile şi de toate rasele. Fiind nu numai o activitate de relaxare, sportul este şi o competiţie, oferind posibilitatea întâlnirilor internaţionale ale tinerilor, întreţinând astfel dialogul între diversele culturi.[606]

Dacă morala creştină aduce sănătatea spiritului, acţiunea ei se cuvine a fi implicată şi corelată cu sănătatea trupului, fiindcă natura omului este unitară. Şi fiindcă educaţia morală este considerată atât de necesară pentru sănătatea sufletului, se cuvine să urmărim în continuare magistrala argumentare făcută de nemuritorul **Platon**.

La întrebarea: ce educaţie să le dăm copiilor, el răspunde: “E greu de găsit una mai bună decât cea găsită de multă vreme: gimnastica pentru trupuri şi muzica pentru suflet (Politei II, 376 e). Dar cei care au rânduit învăţătura prin muzică şi prin gimnastică, le-au rânduit

606 Dietmar Mieth, L’ethique du sport, în rev. Concilium, 1989 –225, p. 95-111

astfel, pentru ca una să aibe grijă de trup şi cealaltă de suflet" (Politeia 410 e). Nu-ți dai seama — spune în continuare marele înțelept — ce se întâmplă cu mintea celor care, în cursul vieții, se îndeletnicesc cu gimnastica, dar nu se ating de muzică? Sau celor ce procedează pe dos?... Cei ce se slujesc doar de gimnastică ajung mai brutali decât trebuie, iar cei ce se slujesc doar de muzică, ajung mai molateci decât s-ar cuveni. Desigur, înflăcărarea ar da sufletului brutalitate, iar cel crescut ca lumea ar fi plin de bărbăție; dar, dacă s-ar adăuga prea multă înflăcărare, sufletul ar ajunge probabil, dur şi nesuferit... Prea multă blândețe ar produce mai multă slăbiciune decât trebuie, în schimb omul crescut cum trebuie, e blând, **"dar şi plin de măsură**... **Sufletul cumpătat şi viteaz este, prin urmare, al omului la care ele sunt armonizate"** (Paliteia 410e–411a). Şi Platon conchide: "Aş zice că vreun zeu a dăruit oamenilor pentru acestea două — înflăcărarea şi dragostea de înțelepciune — cele două arte — **muzica şi gimnastica** — şi nu pentru suflet şi corp (decât în al doilea rând). Pentru înflăcărarea şi iubirea de înțelepciune deci, pentru ca ele să se armonizeze între ele, urmând să fie întinse şi relaxate până la potrivire... Am spune dar, că cel ce îmbină cel mai bine gimnastica cu muzica, acela este, cu adevărat, un desăvârşit muzician, stăpân pe armonie, într-o măsură mult mai mare decât cel ce potriveşte corzile lirei" (Politeia 412 a).

Dacă Platon a demonstrat funcția educației prin unitatea organică a sănătății minții şi a trupului, prin muzică şi gimnastică, intrată în uzanța curentă a antichității, **Juvenal** o va consacra mai târziu într-o formulă de aur, devenită apoi deviza sportului: **"Mens sana in corpore sano"** (Satire X, 536). Prin aceasta el spune că nu se adresează cerului decât spre a-i cere împreunarea armonică a sănătății minții cu cea a trupului. Prețuind în mod deosebit legătura organică a sănătății sufleteşti şi trupeşti, mai târziu, **Martial** îl va confirma pe Juvenal, spunând: **"non est vivere, sed valere vita"**.[607]

Din cele până aici tratate, vedem că în practicarea educației fizice, morala creştină va avea un cuvânt de spus, prin asigurarea echilibrului şi a armoniei dintre sănătatea sufletului şi cea a trupului. Cultivând spiritul de curaj, de dreptate, de dăruire prin acțiune în grup, de perseverență în atingerea unei performanțe, de neîntreruptă fortificare fizică prin menținerea vigoarei şi prospețimii psihice şi fizice, evitând băuturile alcoolice, mesele îmbuibate, faptele ludice, în favorul bunei cuviințe. Apoi, prin respectarea timpului de odihnă ca şi a punctualității în efectuarea antrenamentelor şi a întrecerilor sportive, educația fizică aduce ordinea şi disciplina în viața omului. Morala creştină aduce temperanța în practicarea sporturilor de performanță, în sensul că fiecare trebuie să-şi cunoască starea de sănătate şi să nu abuzeze de sport în defavorul ei. La fel şi pentru spectatori, morala creştină propune starea de echilibru, făcând din participarea la manifestările sportive un mijloc de relaxare, şi nu de surexcitare, de violență, de indisciplină, urmată de fapte pierdute de sub controlul rațiunii sănătoase, ducând la accidente şi dezordine publică, iar pe plan personal, la şocuri emoționale ce pot crea victime.

[607] Epigrame VI, 60, "viața nu înseamnă numai a trăi, ci a trăi sănătos".

În scopul promovării ordinii în viață, morala creştină are în atenție judicioasa chibzuire a timpului prin participarea la manifestările sportive; fără a li se acorda acestora o atât de mare preocupare, încât să ducă la “idolatrizarea” vedetelor sportive. În acelaşi timp, victoriile sportive vor fi “sărbătorite” nu indecent şi trivial, ci cu bucuria senină a satisfacției împlinite.

Chiar şi numai pentru aceste câteva motive, implicația moralei creştine în educația fizică este necesară şi folositoare. Ea va reveni şi cu recomandarea expresă adresată creştinilor de a nu evita educația fizică, ci practicând-o în şcolile teologice, în armată şi mai ales în viața particulară, urmărindu-se totdeauna, printr-o judecată dreaptă de selecție şi opțiune, efectele ei benefice, conform îndemnului apostolic, devenit normă a dreptei judecăți: “Toate să le cercetați, țineți ce este bun” (I Tesaloniceni 5,21). În acest sens, şi libertatea evanghelică proclamă: “Toate îmi sunt îngăduite , dar nu toate îmi sunt de folos. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva” (I Corinteni 6, 12).

* * *

CONCLUZII

Reținem din cele tratate că asceza creştină are un caracter **specific**, **propriu**. Ea reprezintă în formă generală strădania (nevoința) sau acțiunea de **înfrânare** = **εγκράτεια**, ca **stăpânire de sine, prin disciplinarea simțurilor**. Dar aceasta este răspunsul libertății omului la harul oferit de Dumnezeu spre mântuirea înțeleasă **ca eliberare de patimile înrobitoare şi însănătoşirea firii prin virtute**. Caracterul propriu şi specific al ascezei creştine rezidă în faptul că ea are ca obiectiv **viața în Hristos prin Duhul Sfânt**, iar în acest caz virtuțile sunt **mijloace** sau **condiții** ale desăvârşirii acestei vieți. Astfel **virtutea creştină primeşte un caracter ontologic**, **fiindcă la viața în Hristos se ajunge printr-o comuniune de ființă cu El, după cum ne arată convingător imaginea viței şi a mlădiței care se dezvoltă din ea**… (Ioan 15, 1–5).

Pe de altă parte, asceza creştină reproduce virtuțile specifice vieții duhovniceşti a Mântuitorului, **printr-un act moral din partea noastră de imitație a vieții Lui.** În fond şi această **imitație reprezintă un act sinergic de împreună lucrare a firii cu harul divin**. „Toate le pot întru Hristos care mă întăreşte" (Filipeni 4, 13), spune Apostolul spre a arăta că şi imitația ca strădanie a noastră este sinergică. Altfel spus, viața în Hristos, reprezentând imitarea sau urmarea vieții Lui duhovniceşti prin care arătăm în lume sfințenia Lui, este un act al îndreptării noastre prin harul divin. Prin virtuțile pe care le-am numit **evanghelice**, se pun în evidență valori ale sufletului omenesc, negate şi neglijate în lumea veche. Practicând aceste virtuți, creştinul devine în lume un „**alter Christus**", reactualizând până la sfârşitul veacurilor fizionomia duhovnicească a Domnului.

La acestea vom adăuga faptul că asceza creştină nu numai că însănătoşeşte natura omului, ci însănătoşirea constituie condiția sau mijlocul de ridicare a ei la cotele îndumnezeirii, în comuniunea cea mai intimă a lui Dumnezeu. Aceasta este desăvârşirea naturii umane prin harul lui Dumnezeu, reprezentând drumul de la restabilirea chipului lui Dumnezeu în firea ce poartă în sine rănile păcatului, până la asemănarea lui Dumnezeu. Acest proces al îndumnezeirii după har este lucrarea lui Dumnezeu. Strădania noastră s-a încheiat. De acum, harul divin va ridica firea din slavă în slavă, într-un proces epectatic de continuă devenire spre atingerea desăvârşirii celei de neatins a lui Dumnezeu.

De aici vedem că theoria sau contemplarea nu este un act pasiv, ci activ, de continuu progres duhovnicesc, atras de continua devenire a sufletului omenesc creat după „chipul şi asemănare lui Dumnezeu".

Specific ascezei creştine este şi faptul că ea **dezvoltă virtuțile teologice: credința, nădejdea şi dragostea**, ca temei al desăvârşirii celorlalte virtuți, **ca viață în Hristos**. Prin credință, ca început al virtuții „Hristos locuieşte în inima noastră" (Efeseni 3, 17). Prin nădejde,

ca „ancoră sigură şi tare înfiptă în tărâmul veşniciei" (Evrei 6, 19) dobândim încrederea prin simţirea încă din această viaţă, a bunurilor veşnice pe care Dumnezeu ni le oferă. Prin dragoste, ca „legătură a desăvârşirii" (Coloseni 3, 9), ne împărtăşim la modul cel mai înalt de viaţa lui Dumnezeu, care „este dragoste" (I Ioan 4, 16). Prin iubire se împlinesc toate virtuţile, şi odată cu ele, viaţa noastră în Dumnezeu. De aceea dragostea „nu piere niciodată", rămâne veşnică. Prin ea simţim viaţa lui Hristos în noi spre a o realiza ca virtute creştină, mai precis ca împlinire a poruncilor Sale: „Precum m-a iubit pe mine Tatăl, şi eu v-am iubit pe voi. **Rămâneţi în dragostea mea**. De veţi păzi poruncile mele, veţi rămâne în dragostea mea, precum am păzit eu poruncile Tatălui meu şi rămân în dragostea Lui. Acestea vi le-am spus ca bucuria mea să rămână în voi şi bucuria voastră să fie deplină. Aceasta este porunca mea, ca să vă iubiţi unul pe altul, precum v-am iubit eu" (Ioan 15, 9–12).

După învăţătura Biserici noastre, virtuţile creştine se formează şi se dezvoltă din harul primit prin Sfintele Taine, încât ele însele devin împliniri sau desăvârşiri morale a Tainelor. La temelia lor stau Sfintele Taine de iniţiere: Botezul, Mirungerea şi Euharistia. Virtutea creştină ca viaţă în Hristos reprezintă o continuă participare a noastră la viaţa Bisericii, ca mădulare sănătoase ale ei, care necontenit împlinesc şi desăvârşesc harul primit prin cele şapte Taine, precum şi prin ierurgiile Bisericii, ca lucrări de sfinţire a vieţii credincioşilor în diversele ei forme şi situaţii.

În acest context, ca viaţă în Hristos prin Duhul Sfânt, sunt primite şi virtuţile cardinale în contextul vieţii creştine. Ele oferă condiţiile sau mijloacele de împlinire a virtuţilor teologice şi în acelaşi timp oferă climatul specific rodirii harului prin însănătoşirea firii, fiindcă „cei ce sunt ai lui Hristos, şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi poftele" (Galateni 5, 24). Virtuţile cardinale având ca obiectiv însănătoşirea naturii umane prin acel **katharsis** al eliberării de patimile dăunătoare firii, devin **virtuţi morale creştine**, primind însă amprenta specifică a vieţii în Hristos prin Duhul Sfânt.

Deşi asceza creştină are un scop veşnic, ea face ca acesta să nu fie detaşat de viaţa de aici şi de acum. Fiind viaţă în Hristos prin Duhul Sfânt, asceza creştină devine **asceză a iubirii**. Sub această formă, ea se va extinde, ca însăşi iubirea lui Dumnezeu, asupra întregii creaţii, dar în special asupra vieţii omului. Asceza creştină este identică cu **filantropia**, după îndemnul apostolic: „**purtaţi sarcinile unul altuia şi aşa împliniţi legea lui Hristos**" (Galateni 6, 2), care a mântuit lumea tocmai prin slujirea ei (Marcu 10, 45). Pentru a înţelege mai bine aceasta ne vom referi la un exemplu din viaţa primilor creştini. Ei obişnuiau ca economisirea hranei ce o făceau prin practicare ascetică a postului, să o repartizeze pe seama celor nevoiaşi, ce nu aveau nici strictul necesar. Asceţii creştini mai înstăriţi obişnuiau apoi să-şi împartă în întregime averea săracilor, ei limitându-se la strictul necesar. Sfântul Vasile cel Mare, de pildă, şi-a împărţit de două ori averea săracilor, punând în 372 bazele unei adevărate instituţii filantropice care îi va purta numele. Exemplul lui a fost urmat şi de alţii, iar instituţiile filantropice au fost oficializate de către Biserică. Acest mod de a înţelege asceza este întru

totul specific creştinismului, cum tot lui sunt specifice şi instituțiile de caritate, adevărate minuni ale eticii sociale, imposibil de gândit în acele timpuri… Caracterul filantropic, specific ascezei creştine ca **asceză a iubirii**, concretizând iubirea lui Dumnezeu în lume, a făcut din Biserică o instituție cu totul nouă, în care **averea ei constituia averea săracilor.**

Arătăm că ascetica creştină este o condiție a desăvârşirii în veşnicie, dar în acelaşi timp se cuvine să evidențiem deopotrivă utilitatea ei pentru viața de aici şi de acum a omului modern. Este cunoscută nocivitatea maladiilor spirituale pentru viața sufletească şi trupească a omului. Fiind în strânsă legătură cu viața biologică şi psihică, simpla lor prezență în viața omului este prilej de boală, sau de agravare a bolii spirituale. Pentru relațiile sociale, aceasta constituie un adevărat dezastru, pe măsură să aducă discordii, şi să creeze tensiuni apăsătoare, provocate de intrigi, calomnii, ce merg până la crimă, sau duşmănii şi ranchiune cu prelungire în timp, între generații.

Pe de altă parte, cât de benefică este virtutea, aducând trupului echilibrul spre sfințenie, iar sufletului acela, katharsis, ca purificare de orice fel de tulburare şi nelinişte stresantă. Virtutea anulează patima şi aduce liniştea vieții, ca gratitudine specifică sănătății şi bunei funcționalități; prin raportarea la sine şi la realitate.

Rugăciunea ca factor caracteristic şi esențial al ascezei creştine nu este doar o ridicare individuală „pe verticală” a sufletului omenesc, ci aducându-i lumină şi bunătate cuprinde în sine prin iubire pe toți semenii noştri, deopotrivă pe binefăcători, pe cei în lipsuri şi nevoi şi chiar pe duşmani, precum şi întreaga creație. Rugăciunea curată devine astfel izvorul tuturor virtuților, stabilind prin ele comuniunea de înfrățire între oameni şi lume, pe temeiul iubirii lui Dumnezeu şi a harului pe care îl cultivă şi îl transmite sufletelor aflate în Biserică într-o comuniune cerească. Împletirea rugăciunii cu munca creează acțiunilor vieții stabilitate, iar comportamentului îi aduce buna rânduială şi ordinea. În acelaşi timp, munca şi rugăciunea constituie o adevărată medicină, atât pentru trup cât şi pentru suflet. Pentru sufletele descumpănite va constitui o adevărată **ergoterapie**, pe măsură să le aducă echilibrul bunei desfăşurări a vieții.

Monahii, care au făcut din rugăciune filosofia creştină însăşi, experimentând viața de slavă divină prin har, dovedindu-se în acelaşi timp creatori de valori artistice, literare, culturale, şi-au adus o contribuție substanțială la răspândirea culturii creştine printre multe din popoarele, ce în mare parte trăiau în sălbăticie. Duhul spiritualității creştine le-a înnobilat acestora sufletul, schimbându-le mentalitate şi comportamentul. S-a stabilit astfel corelația indistructibilă dintre **credință şi cultură.** În acelaşi timp, mănăstirea ca **askerion** – loc de exersare a ascezei creştine a fost şi rămâne adevărată oază de reculegere duhovnicească pentru creştinii aflați în lume, în luptă cu păcatul din propria ființă şi cu răul din ea. La acestea adăugăm faptul că prin voturile monahale, firea omenească, deopotrivă trup şi suflet, este ridicată la cei mai mari parametri, imitând firea îngerească, viața însăşi a Mântuitorului, a Sfintei Fecioare şi chiar a Sfintei Treimi.

Deşi în spiritualitatea creştină, fecioria are întâietate faţă de căsătorie, asceza creştină acordă însă aceeaşi importanţă şi **ascezei familiale**, făcând din ea o „Biserică în mic", unde este prezent Dumnezeu prin dragostea şi puritatea Sa.

Pe de altă parte ascetica creştină ia atitudine faţă de bioetica promovată şi practicată în timpul nostru de către tehnologia medicală ce nu cunoaşte limite, condamnând avortul, euthanasia şi suicidul, ca păcate strigătoare la cer, asemenea crimei. La fel şi homosexualitatea; iar toxicomania, ca peisaj al deznădejdii, este etichetată ca păcat împotriva Duhului Sfânt. Toxicomania, ca înrobire de drog, pierde încrederea în Dumnezeu şi opreşte lucrarea Duhului de viaţă făcătorul, mângâietorul şi povăţuitorul, de a ne orienta viaţa spre virtute.

2. Prin urmare, ascetica creştină nu se adresează numai monahilor. Ea se adresează oricărui credincios, deoarece fiecare este chemat să devină atlet şi ostaş al lui Hristos. În unii ca aceştia, Dumnezeu îşi găseşte plăcerea, iar lumea salvarea, adică scoaterea din criza spirituală în care se zbate debusolată, sub obsesia ţărânei acestei vremelnicii, şi deschiderea spre orizontul luminos al valorilor veşnice.

* * *

Cuprins

CUVÂNTUL AUTORULUI *7*

A. NOȚIUNEA DE ASCEZĂ ŞI LOCUL EI ÎN CADRUL SPIRITUALITĂȚII CREŞTINE *8*
1. Theoria şi praxis 8
2. Noțiunea de asceză 9

B. ÎNȚELESUL ASCEZEI CREŞTINE *11*

PARTEA I.

PATOLOGIA SPIRITUALĂ – PĂCATUL ŞI PATIMA *19*
1. PĂCATUL *23*
1.1. Determinarea păcatului în lumea precreştină 23
1.2. Păcatul în Sfânta Scriptură 25
1.2.1. Vechiul Testament 25
1.2.2. Noul Testament 26
1.3. Noțiunea păcatului la Sfinții Părinți 27
1.4. Natura, originea şi posibilitatea păcatului 28
1.5. Cauza păcatului 28
1.5.1. Ispita 29
1.6. Deosebirea păcatelor 30
1.7. Împărțirea şi felurile păcatului 32
1.7.1. Felurile păcatului personal 32

2. PĂCATELE ÎMPOTRIVA DUHULUI SFÂNT *35*
2.1. Toxicomania – păcat al deznădejdii sufleteşti 36
2.2. Numirea şi definiția toxicomaniei 36
2.3. Scurtă privire istorică 37

2.4. Drogurile şi efectele lor nocive 38
2.5. Aspectul psihologic – moral al toxicomaniei 39
2.6. Încercări de recuperare 39

3. PĂCATE STRIGĂTOARE LA CER 43
3.1. Păcatele strigătoare la cer în actualitate 44
3.2. Avortul 45
3.2.1. Mişcarea proavortistă 45
3.2.2. Cauzele avortului 47
3.2.3. Avortul – crimă cu premeditare
şi păcat strigător la cer 50
3.2.4. Temeiuri scripturistice contra avortului 52
3.2.5. Atitudinea Bisericii faţă de avort 54
3.2.6. Urmările avortului 57
3.2.7. Prevenirea avortului prin virtutea înfrânării 58
3.3. Euthanasia 59
3.3.1. Noţiunea şi interpretarea euthanasiei 59
3.3.2. Problema euthanasiei 61
3.3.3. Privire asupra euthanasiei în antichitate 62
3.3.4. "Pregătirea pentru moarte"
în concepţia filosofiei antice 63
3.3.5. Aspecte ale euthanasiei în epoca modernă 63
3.3.6. Neacceptarea euthanasiei active 65
3.3.7. Orthothanasia 66
3.4. Suicidul – păcat strigător la cer
şi păcat împotriva Duhului Sfânt 69
3.4.1. Cauzele suicidului 70
3.4.2. Suicidul şi instinctul de conservare a vieţii 71
3.4.3. Suicidul în antichitate 72
3.4.4. Aspecte ale suicidului
în filosofia şi literatura modernă 73
3.4.5. Suicidul în Sfânta Scriptură 74
3.4.6. Atitudinea Bisericii faţă de suicid 76
3.4.7. Suicidul între nebunie şi responsabilitate 77

3.5. Crima şi violenţa 80
3.5.1. Crima ca nebunie antisocială 80
3.5.2. Originea şi cauza violenţei şi urii 82
3.5.3. Responsabilitatea faţă de crimă 84
3.5.4. Crima în faţa conştiinţei morale 85
3.5.5. Atitudinea punitivă faţă de crimă în teocraţia israelită 87
3.5.6. Aspectul de prevenire a crimei proclamat de Mântuitorul 88
3.6. Homosexualitatea – păcat strigător la cer 89
3.6.1. Homosexualitatea în Vechiul Testament 90
3.6.2. Homosexualitatea în lumea păgână 90
3.6.3. Homosexualitatea în lumea creştină 91
3.6.4. Toleranţa faţă de homosexualitate 93
3.6.5. Legislaţia română faţă de homosexualitate 94
3.6.6. Cauzele homosexualităţii 95
3.6.7. Atitudinea teologilor şi a Bisericii faţă de homosexualitate 97

4. PATIMA 105
4.1. Noţiunea 105
4.2. Patima în etica filosofică precreştină 106
4.3. Patima în Noul Testament 107
4.4. Patima în gândirea Sfinţilor Părinţi 108
4.5. Afecte şi patimi 110
4.6. Fiinţa patimii 111
4.7. Formarea patimii 113
4.8. Două definiţii privind paradoxul patimii 114
4.9. Psihologia patimii 115
4.9.1. Spiritualitatea Răsăriteană 115
4.9.2. Patima în Spiritualitatea Apuseană 116
4.10. Genealogia patimilor 117
4.11. Terapia patimilor – în general 118

5. CELE OPT DUHURI ALE RĂUTĂȚII 123
5.1. Originea logismoilor 123
5.2. Logismoii în Spiritualitatea Răsăriteană 127
5.3. Logismoii în Spiritualitatea Apuseană 127

6. DUHURILE RĂUTĂȚII 131
6.1. Gastrimargia 131
6.1.1. Noțiunea 131
6.1.2. Gastrimargia ca maladie spirituală 132
6.1.3. Formele fizio-patologice ale gastrimargiei 134
6.1.4. Alcoolismul – boală şi delict 135
6.1.5. Gastrimargia în fața ştiinței 138
6.1.6. Terapia gastrimargiei 140
6.2. Porneia 141
6.2.1. Noțiunea 141
6.2.2. Porneia ca realitate somato-psihică 142
6.2.3. Porneia ca patimă 145
6.2.4. Pervertirea sexuală ca patologie a condiției umane 146
6.2.5. Prostituția şi proxenetismul 150
6.2.6. Cauzele şi educația anomaliilor sexuale 151
6.2.7. Terapia spirituală a porneiei 153
6.3. Philargyria 154
6.3.1. Noțiunea 154
6.3.2. Bunurile materiale în etica filosofică precreştină 155
6.3.3. Bunurile materiale în lumina Evangheliei 156
6.3.4. Determinarea necesarului ca criteriu de folosire a bunurilor materiale ... 160
6.3.5. Philargyria ca maladie psihică 161
6.3.6. Patima philargyriei şi convertirea ei 162
6.3.7. Virtutea chibzuinței în folosirea bunurilor materiale 165

6.4. Lype 170
6.4.1. Lype ca simțământ uman 170
6.4.2. Lype ca psihoză 171
6.4.3. Lype în spiritualitatea creştină 174
6.4.4. Terapia tristeții 178
6.5. Invidia 180
6.5.1. Definiția invidiei şi direcțiile ei de acțiune 181
6.5.2. Originea invidiei 183
6.5.3. Paradoxul şi fenomenologia invidiei 184
6.5.4. Terapia invidiei 186
6.6. Orge 188
6.6.1. Noțiunea 188
6.6.2. Fenomenologia mâniei ca patimă spirituală 191
6.6.3. Mânia dreaptă 193
6.6.4. Mânia lui Dumnezeu împotriva păcatului 196
6.6.5. Terapia mâniei 197
6.7. Akedia 199
6.7.1. Descrierea akediei 200
6.7.2. Înțelesul akediei 201
6.7.3. Akedia ca maladie spirituală 203
6.7.4. Cauzele şi urmările akediei 204
6.7.5. Terapia akediei 205
6.8. Lenea 209
6.8.1. Noțiunea şi înțelesul lenei 209
6.8.2. Lenea ca maladie spirituală 212
6.8.3. Terapia lenei 214
6.9. Kenodoxia 216
6.9.1. Noțiunea şi înțelesul kenodoxiei 216
6.9.2. Descrierea patimii în literatura filocalică 218
6.9.4. Psihopatologia kenodoxiei 221
6.9.4. Cauzele care generează kenodoxia 224
6.9.5. Problematica kenodoxiei 226
6.9.6. Terapia kenodoxiei 228

6.10. Hyperefania 230
6.10.1. Consideraţii generale 230
6.10.2. Geneza şi descrierea orgoliului (trufiei) 233
6.10.3. Mândria ca maladie spirituală.................................... 235
6.10.4. Mândria ca boală mentală 239
6.10.5. Terapia mândriei 240

7. PATIMA ŞI POSESIA DEMONICĂ 243
7.1. Noţiunea 243
7.2. Atitudinea Mântuitorului şi a Bisericii
faţă de posesia demonică 244
7.3. Nebunia şi posesia demonică 248

PARTEA a II-a

ARETOLOGIA CREŞTINĂ

VIRTUTEA CREŞTINĂ 255

1. NOŢIUNEA ÎN ETICA FILOSOFICĂ ANTICĂ............................ 255
2. CONCEPŢIA DESPRE VIRTUTE ŞI FELURILE EI ÎN ETICA PRECREŞTINĂ 260
2.1. Scurtă privire istorică 260
2.2. Socrate, întemeietorul eticii 262

3. VIRTUTEA ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ 264
3.1. Virtutea în Vechiul Testament 264
3.2. Virtutea în Noul Testament 265

4. ORIGINEA ŞI NATURA VIRTUŢII CREŞTINE 267
5. FORMAREA ŞI DINAMISMUL VIRTUŢII CREŞTINE 269
6. UNITATEA VIRTUŢII CREŞTINE 273
7. GENEALOGIA VIRTUŢII CREŞTINE 275

8. VIRTUTEA ŞI EPECTAZA CA DESĂVÂRŞIRE A VIEŢII ÎN HRISTOS 277
8.1. Creşterea în virtute şi epectaza 278
8.2. Epectaza în slava lui Dumnezeu 279

VIRTUŢILE TEOLOGICE 281

1. CREDINŢA 283
1.1. Noţiunea şi definiţia credinţei 283
1.2. Necesitatea şi manifestările credinţei 285
1.3. Formarea credinţei ca virtute creştină 285
1.4. Aspectul specific al credinţei ca virtute teologică 286
1.5. Credinţa adevărată şi învăţătura sănătoasă 288
1.6. Însuşirile credinţei 289
1.7. Deformări ale credinţei 290
1.8. Cultivarea credinţei 292

2. NĂDEJDEA 293
2.1. Noţiunea, sensul şi definiţia nădejdii ca virtute teologică 293
2.2. Necesitatea nădejdii 295
2.3. Dereglări ale nădejdii 296
2.4. Roadele nădejdii 297

3. IUBIREA 297
3.1. Noţiunea 297
3.2. Determinarea şi definiţia iubirii ca virtute teologică 299
3.3. Iubirea faţă de Dumnezeu 300
3.4. Caracteristicile iubirii noastre faţă de Dumnezeu 302
3.5. Păcatele împotriva iubirii faţă de Dumnezeu 304
3.6. Iubirea faţă de semenii noştri 305

3.7. Iubirea faţă de duşman 307
3.8. Philautia 309
3.8.1. Noţiunea 309
3.8.2. Philautia ca şi conservare a vieţii 310
3.8.3. Philautia în etica filosofică antică................................ 312
3.8.4. Philautia în Sfânta Scriptură 316
3.8.5. Philautia în gândirea patristică 318
3.8.6. Philautia şi iubirea agapică 320
3.8.7. Philautia în faţa psihologiei moderne 322
3.8.8. Aspecte ale iubirii de sine... 326
3.8.9. Mortificarea şi spiritualizarea 329
3.9. Iubirea faţă de mediul înconjurător
(Iubirea creştină şi ecologia) 334
3.10. Iubirea încununare a virtuţilor teologice 337

VIRTUŢILE EVANGHELICE 339

1. VIRTUTEA SMERENIEI – CONDIŢIE A LUCRĂRII HARULUI DIVIN................................ 341
1.1. Smerenia în gândirea antică 342
1.2. Smerenia ca înălţare duhovnicească
în Sfânta Scriptură.. 343
1.3. Smerenia de bună voie 345
1.4. Dificultăţi în abordarea smereniei 347
1.5. Smerenie şi modestie 348

2. POCĂINŢA CA VIRTUTE ŞI SFÂNTĂ TAINĂ............................ 348
2.1. Sentimentul vinovăţiei 348
2.2. Pocăinţa în religia şi cultura antică 349
2.2.1. Permanenţa pocăinţei în viaţa oamenilor.................... 349
2.2.2. Rolul conştiinţei morale
în determinarea pocăinţei 352
2.2.3. Pocăinţa în religiile de misterii
şi în religiile romanilor 352

2.3. Pocăința în Sfânta Scriptură 354
2.3.1. Pocăința în Vechiul Testament 354
2.3.2. Pocăința în Noul Testament 355
2.4. Etapele pocăinței 355
2.5. Metanoia ca înnoire duhovnicească 356
2.6. Pocăința ca Sfântă Taină 358
2.7. Penthosul 359

3. BLÂNDEȚEA –
VIRTUTE A SENINĂTĂȚII DUHOVNICEŞTI 363

4. VIRTUTEA MILOSTENIEI 366
4.1. Simțământul milei: atitudini contradictorii 366
4.2. Mila şi milostenia în Vechiul Testament 367
4.3. Atitudinea Mântuitorului față de milostenie 369
4.4. Aspectul comunitar al milosteniei
în epoca apostolică 371
4.5. Discernământul în aplicarea milosteniei 373
4.6. Instituțiile de asistență socială
în Biserica primară 373
4.7. Milostenie, iubire, demnitate 374
4.8. Cultivarea milosteniei 375

5. INIMA CURATĂ–
TEMEI ŞI ÎMPLINIRE A ASCEZEI CREŞTINE 377
5.1. Inima curată 378
5.1.1. Mintea în inimă 379
5.1.2. Mijloacele de cultivare a inimii curate 381
5.1.3. Efectele inimii curate 383
5.2. Inima curată şi theoria 384
5.3. Inima curată şi hesykia 387
5.4. Apatheia şi Hesykia 389
5.4.1. Apatheia 389
5.4.2. Hesykia 392

6. RĂBDAREA – VIRTUTE CREŞTINĂ
CA ROD AL DUHULUI SFÂNT 396
6.1. Necesitatea şi motivaţia răbdării ca virtute 396
6.2. Noţiunea şi înţelesul răbdării ca virtute creştină 397
6.2.1. În filosofia antică 397
6.2.2. Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi 398
6.3. Hypomone ca virtute creştină 399
6.4. Makrothymia ca virtute creştină 400
6.5. Limitele răbdării 402

7. BUCURIA – ROD AL DUHULUI SFÂNT
ŞI ÎMPLINIRE A NĂDEJDII CREŞTINE 405
7.1. Bucuria ca simţământ uman 405
7.2. Bucuria în etica antică 407
7.3. Înţelesul creştin al bucuriei 408
7.4. Bucuria ca viaţă în Hristos prin Duhul Sfânt 411

8. VIRTUTEA IERTĂRII–
CONDIŢIE A RUGĂCIUNII CURATE 415

VIRTUŢILE CARDINALE 419

VIRTUŢILE CARDINALE ÎN ASCETICA CREŞTINĂ 421

1. ADEZIUNI ŞI RESPINGERI 421
2. SPECIFICUL CREŞTIN AL VIRTUŢILOR ETICE 432
3. ÎNŢELEPCIUNEA CREŞTINĂ 439
3.1. Noţiunea şi înţelesul înţelepciunii
în etica filosofică antică 439
3.2. Caracterul divin şi uman al înţelepciunii
în Vechiului Testament 441

3.3. Înțelepciunea creştină
ca şi cunoaştere adevărată a realităților divine 444
3.4. Înțelepciunea creştină
ca judecată duhovnicească 446
3.5. Aspecte sofiologice 448

4. DREPTATEA CA SFINȚENIE A VIEȚII 449
4.1. Dreptatea ca lege morală naturală 449
4.2. Dreptatea ca expresie a ordinii juridice
în gândirea antică 450
4.3. Dreptatea în etica filosofică antică 452
4.4. Dreptatea în Vechiul Testament... 455
4.5. Dreptatea în Noul Testament 456
4.6. Dreptatea ca îndreptare sau justificare
prin harul lui Hristos 458
4.7. Dreptatea este Hristos 459

5. CURAJUL CA VIRTUTE CREŞTINĂ 461
5.1. Curajul ca virtute naturală:
civilă şi militară.. 461
5.2. Curajul în etica filosofică antică 463
5.3. Curajul ca virtute creştină
concretizată în martiriu 468
5.4. Curajul ca martiriul patimilor... 473
5.5. Cultivarea curajului ca virtute creştină 476

*6. CUMPĂTAREA, CA VIAȚĂ ÎN HRISTOS
PRIN DUHUL SFÂNT 477*
6.1. Noțiunea şi sensul în etica filosofică elină 477
6.2. Noțiunea şi înțelesul cumpătării
în etica filosofică latină 482
6.3. Sophrosyne în religia şi societatea greacă 483
6.4. Corelații şi contradicții 483
6.5. Cumpătarea ca virtute creştină 485

6.6. Aspecte ale cumpătării ca virtute creştină 487
6.6.1. Sobrietatea şi comportamentul creştin 487
6.6.2. Cuvântul, gesturile şi râsul cumpătat 489
6.6.3. Modestia 491
6.6.4. Economisirea bunurilor materiale 493
6.6.5. Castitatea 494

7. RUGĂCIUNEA– CA IZVORUL CEL MAI ADÂNC AL VIRTUȚII – 496
7.1. Privire generală asupra rugăciunii 496
7.2. Definiția rugăciunii 498
7.3. Rugăciunea ca virtute 500
7.4. Necesitatea rugăciunii 502
7.5. Felurile rugăciunii 503
7.5.1. Felurile rugăciunii după conținut 504
7.5.2. Caracteristicile rugăciunii de cerere 507
7.5.3. Obiecțiuni privind rugăciunea de cerere 510
7.5.4. Felurile rugăciunii după formă 511
7.5.5. Felurile rugăciunii după subiect 512
7.6. Rugăciunea trupului 513
7.7. Ora et labora 515
7.8. Rugăciunea ca filosofie dumnezeiască 516
7.9. Rugăciunea şi virtuțile teologice 520
7.9.1. Rugăciune şi credință 521
7.9.2. Rugăciune şi nădejde 521
7.9.3. Rugăciune şi iubire 522
7.9.4. Efectele rugăciunii ca iubire 523
7.10. Virtutea rugăciunii şi treptele ei 528
7.11. Neîncetata rugăciune 532
7.12. Practicarea rugăciunii 537

8. POSTUL CA VIRTUTE SOMATICĂ 541
8.1. Definiția, originea şi înțelesul postului creştin 541

8.2. Postul ca rugăciune a trupului 545
8.2.1. Postul ca jertfă adusă lui Dumnezeu 547
8.2.2. Postul ca act de cult 548
8.3. Postul ca unealtă a virtuții 549
8.4. Bucuria duhovnicească şi măsura în practicarea postului 552
8.5. Aspecte ale practicării postului 554

GRUPĂRI ASCETICE 557
GRUPĂRI ASCETICE ÎN BISERICA PRIMARĂ 559

SFATURILE EVANGHELICE 565

SFATURILE EVANGHELICE ŞI MONAHISMUL 567
1. PORUNCĂ ŞI SFAT 567
2. VOTURILE MONAHALE 569
2.1. Votul sărăciei 570
2.2. Votul fecioriei (castității) 573
2.3. Votul ascultării 575

3. SFATURILE EVANGHELICE ÎN CELE TREI CONFESIUNI CREŞTINE 581
3.1. Poziția Bisericii Ortodoxe 581
3.2. Poziția Bisericii Romano – Catolice 585
3.3. Concepția protestantă 586

4. OBIECȚIUNI CU PRIVIRE LA SFATURILE EVANGHELICE 587
4.1. În perioada creştinismului primar 587
4.2. În perioada medievală şi modernă 587

5. PRIVIRE ISTORICĂ ASUPRA MONAHISMULUI 590
5.1. Originea monahismului 590
5.2. Cauzele apariției monahismului 593

5.3. Valoarea monahismului şi răspândirea lui 595
5.4. Începuturile vieţii de obşte în mănăstiri 600
5.5. Particularităţi duhovniceşti ale vieţii monahale 604

ASCEZA FAMILIALĂ 609

INDISOLUBILITATEA CĂSĂTORIEI CA TEMEI AL ASCEZEI ŞI UNITĂŢII FAMILIALE 613

1. INDISOLUBILITATEA CĂSĂTORIEI 614
2. CARTEA DE DESPĂRŢIRE 615
3. RÂNDUIALA STABILITĂ DE SFÂNTUL APOSTOL PAVEL 617
4. ATITUDINEA BISERICII FAŢĂ DE DIVORŢ 618
5. EVALUĂRI ETICO–PASTORALE 623

COMPORTAMENTUL SOCIAL ÎN LUMINA ASCEZEI CREŞTINE 627

1. ASCETICA CREŞTINĂ– ANIMATOAREA COMPORTAMENTULUI CIVILIZAT............. 629
2. IMPORTANŢA EDUCAŢIEI FIZICE PENTRU DISCIPLINAREA SIMŢURILOR 631

CONCLUZII 637

* * *

De acelaşi autor:

Cuvinte ale dreptei credinţe (Cateheze), Arad, 1992, 520 p.

Cumpătarea în etica filosofică antică şi în morala creştină. O încercare de sofrologie creştină
Ed. Helicon, Timişoara, 1999, 440 p.

Virtutea şi razele ei de lumină
Ed. Banatica, Reşiţa, 1999, 326 p.

Fericirile şi Sfânta Triadă
Ed. Banatica, Reşiţa, 2001, 972 p.

Bioetica
Ed. Marineasa, Timişoara, 2002, 264 p.